

The University of Chicago
Libraries





EL CRISTO DE LA FE Y LOS

por
VICTOR
ANDRÉS
BELAUNDE



Biblioteca
CHRISTUS

POB

VICTOR
ANDRÉS
BELLAR

Spanish (Pur)

BIBLIOTECA CHRISTUS

Con este libro profundo y armonioso de Víctor Andrés Belaúnde, Editorial Lumen inicia la BIBLIOTECA CHRISTUS, serie de volúmenes que se propone editar con el objeto de que el público culto del Perú, en primer término —y, por natural derivación, las masas que siguen en su movimiento espiritual a las mentalidades más selectas— se aproxime a la figura gloriosa del Salvador.

El hombre moderno escucha hablar y habla con frecuencia de Cristo; pero lo conoce poco y muy mal. El libro de Belaúnde, precisamente, se propone aclarar la personalidad verdadera de Jesús de Nazareth, la histórica, la objetiva, la que con destreza desenvolvió su vida humana y sobrehumana y cambió, con su prédica, el rumbo de los sucesos del mundo, hace dos mil años; y diferenciarla, con exactitud, de la otra personalidad de Jesús de Nazareth, que ha inventado la ensoñación de poetas, novelistas y toda clase de imaginativos. En el saber corriente de las gentes se mezclan a menudo ambas siluetas y no es raro encontrar la real y efectiva escamoteada por la otra.

Cristo fué uno, y una su vida y su doctrina. Sobre unidad tan sublime cabe, sin embargo, analizar aspectos

múltiples, llenos de los más variados matices, todos ellos de la más fecunda trascendencia en la sociedad humana. Dar a conocer, con la imparcialidad de la ciencia, a la vez que con su método, tal unidad y tales aspectos, es el propósito de la Biblioteca que hoy se inaugura. Su finalidad es de una hermosura incomparable, porque tiene por única ambición establecer, esplendorosamente, la supremacía de lo verdadero. Pero será además generadora de grandes bienes morales: conocer bien a Cristo supone de inmediato amarlo con rectitud. Y tal hecho, si se propaga en una sociedad, terminará por restablecer los altos valores que el amor de Cristo despierta en las almas y, especialmente, los valores de la paz, la caridad y la justicia.

EDITORIAL LUMEN.

**EL CRISTO DE LA FE
Y LOS CRISTOS LITERARIOS**

OBRAS DEL MISMO AUTOR

CUESTIONES INTERNACIONALES

- "La Cuestión de Límites Peruano - boliviano ante el árbitro argentino". — Lima, 1908.
- "Nuestra Cuestión con Chile". — Lima, 1919.
- "Documentos Esenciales del debate Peruano - Chileno". — Buenos Aires, 1919.
- "The Treaty of Ancón in The Light of International Law". — Wáshington, 1922.
- "Los Tarapaqueños en la Conferencia de Wáshington". — Lima, 1922.

SOCIOLOGÍA POLITICA

- "El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos". — Lima, 1908.
- "La Crisis Presente". — Berlin, 1914.
- "Hispanic American Culture". — Huston, 1925.
- "La Realidad Nacional". — París, 1930.
- "Meditaciones Peruanas". — Lima, 1933.
- "El Debate Constitucional". — Lima, 1933.

VARIOS

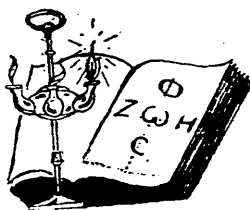
- "El Idealismo Político en América". — Lima, 1918.
- "La Vida Universitaria". — Lima, 1917.
- "Amado Nervo". — Montevideo, 1919.

PROXIMAMENTE APARECERA

- "Bolívar y el pensamiento Americano".
- "La Filosofía de la Inquietud y la Filosofía de la Serenidad".
- "La Crisis del Estado Moderno".
- "La Organización Corporativa".
- "Discursos Académicos".

VICTOR ANDRES BELAUNDE
//
(De la Academia Peruana correspondiente de la Española)

El Cristo de la Fe
y los
Cristos Literarios



L I M A

BT 201
.B42

Derechos reservados
Editorial LUMEN
Impreso en el Perú
1936



chf

*A mis hermanos en la Fe, de España
y América*

202318

Lima, 25 de diciembre de 1935.

Excelentísimo y Reverendísimo Señor Arzobispo.

Excelentísimo Señor:

He leído con la atención que se merece la obra del Dr. Víctor Andrés Belaúnde, titulada: "El Cristo de la Fe y los Cristos Literarios".

En cumplimiento de mi honroso cargo de censor debo manifestar a V. E. que, lejos de haber hallado en ella nada contrario a la fe y a la moral de nuestra santa Religión, la conceptúo una brillante apología de la misma. El modo como está tratado el asunto revela en su ilustre autor grande profundidad de conceptos, extensa erudición y maestría literaria verdaderamente sobresalientes puestas a contribución del nobilísimo objeto de su estudio.

Por otra parte, el intenso amor, el férvido entusiasmo y la jubilosa admiración por la persona de Jesucristo y su Cuerpo místico que palpitan en todas las páginas de la obra, siéntense irradiar en todo momento al lector y apoderarse de su espíritu, subyugarle suavemente y envolverle en una como atmósfera sobrenatural de elevados y santos afectos que, como son el alma, han sido también, sin duda, la causa principal que ha inspirado tan laudable producción literaria.

Salvo el superior criterio de V. E. Rma.

Dios guarde a V. E. Rma.

JUAN MIGUEL ATUCHA

C. M. F.

Lima, 27 de diciembre de 1935.

Imprimi potest

Archiepiscopus Limanus.

PROLOGO

El presente libro ha nacido bajo los auspicios de los Congresos Eucarísticos de Medellín y de Lima y representa mi modesta contribución a aquellas magníficas manifestaciones de fe.

Solicitado por la infatigable Presidenta del Comité de Damas, señora Clotilde Porras de Osma, para dar una conferencia que sirviese de propaganda al Congreso Eucarístico de Lima, recordé que en una disertación mía sobre Amado Nervo, el cultísimo público de Bogotá subrayó, con sus aplausos, el contraste que ocasionalmente expuse entre el Cristo de los creyentes y el Cristo de los filósofos y de los literatos. Ocurrióseme, entonces, ahondar en este contraste; y me entregué de lleno al sugestivo tema, revisando mis viejas lecturas cristológicas y estudiando la figura de Jesús en la bibliografía moderna a mi alcance.

Tras largas meditaciones —penoso proceso de ordenación que podría llamarse angustia lógica— logré precisar mi plan, que comprendía tres partes: la primera, contenía la exposición escrituraria y teológica del Cristo de la fe; la segunda, versaba sobre las negaciones de este Cristo objetivo, que engendran los Cristos subjetivos o puramente literarios; y la tercera, comparaba a ambos Cristos

en su origen, caracteres y efectos en la historia humana. Desarrollé estos temas, de un modo esquemático, en sendas conferencias que di en Lima y en Arequipa. A mi regreso a Colombia, convencido de que mi plan exigía más detenido desarrollo, lo expuse en cuatro conferencias. La primera la di en Medellín, el 18 de agosto, el día de los hombres en el Congreso Eucarístico que se realizó en aquella ciudad; y las tres restantes, en Bogotá, en beneficio de las obras que sostiene el distinguido Comité de Damas Católicas. Pude, entonces, con más tiempo, dar el debido desarrollo a mi esquema primitivo y surgió el libro tal como lo presento hoy al público.

No siendo el autor ni teólogo, ni escriturario profesional, no pretende aportar nada nuevo a la Cristología. Para tarea semejante, fáltanle el conocimiento de los idiomas orientales y la posesión del alemán, lengua en la que se han escrito los más numerosos y prolijos estudios de crítica evangélica. Respecto de los comentarios del Nuevo Testamento, el autor ha seguido, fielmente, a los grandes escriturarios: Fillion, Lagrange, Batiffol, Grandmaison, Lebreton, Pratt, Huby y Lepin. Respecto del Cuerpo Místico, ha aprovechado largamente la magnífica obra del P. Mersch, S. J. En cuanto al Cristo de la filosofía y de la crítica, el autor ha utilizado, además de algunos textos originales de historiadores, literatos o filósofos conocidos, la obra del Padre Fillion, LES ETAPES DU RACIONALISME, el NUEVO TESTAMENTO de Schuter y Holzammer, que acaba de traducirse al español; el nutrido libro de Stanley Hall, JESUS IN THE LIGHT OF PSYCHOLOGY; el bello libro de Karl Adam, JESUS LE CHRIST; el utilísimo manual, JESUS ANTE LA CRI-

TICA, del P. Buyse; y las enciclopedias LE CHRIST, L'EUCCHARISTIE, TEST PETRUS.

No obstante de no representar mi trabajo ningún aporte nuevo para la Cristología, en el terreno técnico, él se justifica desde el punto de vista de la filosofía general y, sobre todo, de la sociología religiosa, por la diferencia entre el Cristo objetivo y los Cristos subjetivos, que es la idea central que trata de destacar con toda nitidez. No se ha ahondado, suficientemente, en el contraste que señalo y que explica muchos aspectos de la historia moderna del pensamiento humano. Cristo sigue dominando el espíritu del hombre, ya en forma de dogma y de inspiración de vida, ya en forma de símbolo o de creación literaria. La diferencia entre ambas manifestaciones de Cristo reviste una excepcional importancia, porque encierra la clave de la crisis del espíritu moderno. Para nosotros, católicos, tiene el especial interés de destacar la abrumadora superioridad lógica, estética y social de la concepción inmutable y única del Cristo objetivo sobre la variedad inconsistente de los Cristos subjetivos.

El espíritu moderno está caracterizado por un afán de unidad; por una ansia TOTALITARIA. A ella responde la filosofía panteísta que, desde Spinoza, tiende a dominar, en variedad de matices, la mentalidad filosófica que no puede prescindir de la fase espiritual de la vida. Esa ansia totalitaria inspira la inquietud metafísica de Dostoyevski, el escritor representativo del alma contemporánea.

El Cristo de la Fe, que une la humanidad a la divinidad y que ASUME y RECAPITULA —insustituibles y hermosas expresiones teológicas— la Naturaleza toda,

realiza la unidad y la totalidad anheladas, en forma completa, más honda y más bella que los sistemas de Spinoza y sus discípulos o las sugerentes visiones del gran novelista ruso. En el panteísmo, cualesquiera que sean sus formas, la realidad intelectual y espiritual es concebida siempre en función de la realidad material o es plasmada sobre la vida y, por lo mismo, esclavizada a ésta; mientras que, en la concepción católica, la unidad se realiza por la elevación de lo inferior a lo superior. La realidad invisible o espiritual no pierde su aseididad, y plena en su poder, ilumina, penetra y eleva a la realidad visible.

La primera manifestación de la unidad debe darse en el género humano; y esta unidad sólo se realiza, profunda y eficazmente, en la concepción del cuerpo místico que nos hace un solo ser con Cristo y por El nos une a Dios.

Prescindiendo del punto de vista ortodoxo, resalta la viviente belleza de la doctrina católica, o sea el Cristo de la Fe, frente a las cambiantes e incompletas teorías que han querido dar respuesta a ese justo instinto de unidad y al hambre de plenitud que palpita en el espíritu del hombre.

Se dirá que entramos en el terreno del pragmatismo. Es posible que así sea. Todos los caminos conducen a Roma, es decir, a la Verdad.

La estrechez del tiempo me ha impedido extenderme en el estudio de algunos Cristos subjetivos que considera Stanley Hall en el capítulo JESUS IN LITERATURE, de su mencionado libro. Tal estudio podía ser materia de un trabajo distinto. Para probar la tesis de mi libro

basta el estudio de las figuras principales y de las etapas más importantes del Cristo subjetivo.

Debo expresar mi gratitud a mi venerado Padre, el ilustre Arzobispo de Lima, alma del Congreso Eucarístico, que acogió con entusiasmo mi conferencia de Junio último y sugirió la invocación a Jesús, que determinó el hermoso homenaje del público, puesto de pie al final de mis palabras; homenaje a Cristo, precursor de los hermosos y fervientes que se realizaron durante el Congreso. Va, también, mi agradecimiento al Reverendo Padre Juan Atucha, sabio teólogo, que ha sido más que censor eclesiástico, afectuoso consejero; a mi cordial amigo, el eminente filósofo y hombre de ciencia, Dr. Honorio F. Delgado, que puso a mi disposición su biblioteca y ha revisado, cuidadosamente, el manuscrito, haciéndome importantes sugerencias; a los RR. PP. Cruz y Tuesta y sus virtuosos compañeros, que me brindaron la serena hospitalidad del Colegio agustiniano de Chosica, y, junto con ella, útiles consultas y algunas citas; a Margarita Holguin y Caro, que en las gratas veladas de Santa María de los Angeles, en Bogotá, me ayudó a buscar las referencias de la literatura americana, que contienen los últimos capítulos; al inteligente y laborioso secretario de la Legación del Perú en Colombia, Dr. Alfredo Correa Elias, que, con todo cariño, tomó al dictado el original del libro; a mis talentosos secretarios, José y Carlos Pareja Paz - Soldán, que copiaron y verificaron las principales citas; a mi hija Mercedes, que compulsó algunas de ellas; y al distinguido poeta, Dr. Miguel de Chuquipiondo, que, con todo esmero literario, revisó el ejemplar para la imprenta y ha tenido a su cargo la delicada y penosa tarea de la corrección de pruebas.

No debo olvidar en mi reconocimiento a la empresa editorial LUMEN, que no ha omitido sacrificio para la publicación elegante y oportuna de mi obra.

Por último, mi gratitud cordial se dirige a los públicos de Lima y de Arequipa, de Medellín y Bogotá, que, con su espíritu de comprensión y sus generosos aplausos, inspiraron muchos aspectos de esta obra y mantuvieron el aliento para realizarla.

Recuerda el autor, con honda emoción, que él ha escrito estas páginas, al mismo tiempo que se sellaba la fraternidad entre Colombia y el Perú, bajo el signo eucarístico.

Colmaria su felicidad si esta obra reflejara, de algún modo, la profunda unción religiosa de los recientes Congresos. El Cristo objetivo que trata de pintar y de exaltar es el Cristo de la Fe, que las enormes multitudes católicas de Medellín y de Lima adoraron en instantes inolvidables de entusiasmo y de fervor.

Lima, Pascua de Navidad de 1935.

INDICE

	<u>Pág.</u>
CAPITULO I	
CRISTO OBJETIVO Y CRISTOS SUBJETIVOS	1
CAPITULO II	
NOTAS DEL CRISTO OBJETIVO	7
La Conciencia de la Filiación Divina	10
La Paternidad de Dios	16
La Moral del Amor... ..	22
La Santidad de Jesús	28
Autoridad en los Hombres	36
La Autoridad en la Naturaleza... ..	41
Continuidad en el Cuerpo Místico	46
CAPITULO III	
LA IGLESIA CONTINUACION DE CRISTO	
Comunidad en la Fe	51
El Primado de Pedro	56
La Institución de la Eucaristía	59
La Trilogía Inseparable: Fe, Autoridad de Pedro y Eucaristía.	62
CAPITULO IV	
ESENCIA UNICA DE LAS NOTAS DE CRISTO	67
CAPITULO V	
EL CUERPO MISTICO EN LA TRADICION APOSTOLICA Y EN LA TRADICION ECLESIASTICA	
La Iglesia, Cuerpo de Jesús según San Pablo	71
Confirmaciones en San Pedro y San Juan	75
El Cuerpo Místico en la Iglesia Primitiva	77
Los Padres de la Iglesia Griega	78
Los Padres de la Iglesia Latina	81
La Escolástica y las Enseñanzas Papales	83

	Pág.
CAPITULO VI	
EL TRIUNFO DE LA CATEDRAL	88
CAPITULO VII	
LAS NEGACIONES DE MEFIISTO	101
La Negación de Lutero	103
La Negación del Milagro	108
Negación de la Divinidad de Jesús y del Mensaje de la Paternidad de Dios	113
Negación de la Santidad de Jesús	115
La Negación de la Moral	118
La Negación de la Existencia de Jesús	122
CAPITULO VIII	
LA RAZON RESTAURADORA	
La Existencia de Jesús	127
La Autenticidad Evangelica	131
El Carácter Unico de Jesús	133
Jesús en las Escuelas Ecléctica y Sincrética	135
Retroceso en la Crítica Francesa	139
Tolstoy y la Divinidad del Evangelio	142
Dostoyevski y el Dios-Hombre	144
El Renacimiento Intelectual Católico	148
CAPITULO IX	
INFECUNDIDAD DEL CRISTO SUBJETIVO	161
CAPITULO X	
LAS CUMBRES Y EL MAR	
(Epistemología de Cristo)	179
CAPITULO XI	
LA UNION DE DIOS CON LA CREACION	
(San Francisco de Asis Frente a Dostoyevski)	189
CAPITULO XII	
LOS EXTREMOS DE LA REBELDIA VITAL	209
CAPITULO XIII	
DESOLACION	225
CAPITULO XIV	
JESUS, LUZ DEL MUNDO	231
APENDICE	
EL RENACIMIENTO INTELECTUAL CATOLICO EN HISPANO-AMERICA	237

CAPITULO I

CRISTO OBJETIVO Y CRISTOS SUBJETIVOS

Cristo vuelve a ser la preocupación de la humanidad. Todos afirman el valor supremo de su moral. Todos manifiestan, ya simpatía, ya admiración, ya veneración por su persona o por su doctrina.

Vivimos en una época paradójica. Nuestras costumbres, nuestras luchas políticas y hasta los propios conflictos internacionales revelan que nunca hemos estado más apartados del espíritu de Cristo. Y, sin embargo, nos obsede la imagen de Jesús, como si consciente o subconscientemente sintiéramos la falta que nos hace y tradujéramos, de este modo, nuestra ansia de volver al mensaje que El trajo al mundo. El siglo XVIII se mostraba feliz en su racionalismo mediocre y en su sórdido hedonismo. El siglo XX, en medio del triunfo de la ciencia mecánica, siente un misterioso desasosiego, una incurable inquietud de Absoluto. El siglo XVIII pudo repetir, por los labios de Voltaire, los desatinos de un Bollinbrocke, respecto de Jesús, de su moral y de su Iglesia. Hoy sólo unos cuantos insensatos podían tomar esa actitud. La santidad de Jesús, la originalidad de su mensaje, la profundidad de su moral son, por do-

quiera, reconocidos y proclamados. Algunos le negarán el carácter divino; otros excluirán el milagro de su obra; otros, su testamento eterno en la Iglesia y en la Eucaristía; pero todos estos negadores parciales, que despojan a Cristo de su divinidad y a su obra de eficacia permanente, compensan su labor destructiva proclamando a Jesús como la conciencia más alta de la humanidad. Viejos conservadores racionalistas, liberales clásicos, radicales fanáticos, socialistas y aún comunistas pretenden derivar de Jesús algunas de sus ideas y le rinden, a su manera, un homenaje. Aun los comunistas teóricos, como Barbusse habrán de pretender presentarnos un Jesús rojo.

Nada más peligroso, para una justa valoración, que este lamentable confusionismo sobre la base de una común simpatía estética a la persona de Jesús.

Vivimos en una época de trágicos relieves. La Humanidad necesita una cura profunda de sinceridad y de verdad. El filósofo y el sociólogo no pueden contemplar, sin discriminaciones, estas múltiples corrientes, que tratan de revivir el pensamiento de Jesús desnaturalizándolo o relajándolo. Veamos qué significa el verbalismo o el ideologismo pseudo cristiano. Descubramos lo que existe en el fondo de la inmensa y confusa literatura contemporánea sobre Jesús. Al emplear la palabra literatura salta inmediatamente este contraste: hay una simple literatura, o sea ideas y expresiones sobre Cristo; pero ha habido y existe, felizmente, además de esta simple actitud literaria, otra actitud respecto de Cristo, que es la de la fe, en su persona, en su mensaje y en su obra.

El siglo XVIII se movió en este dilema: creer en Cristo o renegar de El. El dilema actual es distinto. En

un extremo están los que creen en Jesús, hijo de Dios y tratan de regir su vida por sus enseñanzas y por su ejemplo; y, en otro, los que lo consideran como la más grande personalidad religiosa y hacen de los episodios de la vida de Cristo o de la belleza de sus doctrinas, motivos de inspiración filosófica o literaria. Hoy, más que nunca, se puede hablar del Cristo de la Fe y del Cristo de la Literatura. Diremos, para ser más exactos, los Cristos de la literatura. Porque la idea y la concreción de Cristo varían, indefinidamente, según los pensadores, los tiempos y los países. Lo que podíamos llamar la iconografía espiritual de Cristo es más variada y multiforme que la iconografía que nos trae la Historia del Arte, puesto que en ésta, bajo el estilo personal de los artistas, ha habido el fondo común de la creencia en la divinidad de Jesús; en tanto que, en lo que hemos llamado la iconografía ideológica, los cambios del estilo personal se intensifican con la variedad de los criterios históricos y filosóficos con que se ha interpretado a nuestro Redentor. Es exacta la expresión de Cristo o Cristos de la literatura, porque en éstos predomina el punto de vista literario. Pero, como al mismo tiempo hay que reconocer que existe una literatura que trata de expresar el Cristo tradicional o el Cristo de la Fe, sería necesario buscar otra expresión más exacta o técnica.

Lo que realmente distingue el Cristo de la Fe del Cristo de la literatura es que en éste predomina el criterio personal, el punto de vista subjetivo, en tanto que en aquel se destaca un carácter de realidad objetiva, actual e histórica. Podemos hablar, con toda propiedad, del Cristo objetivo y de los Cristos subjetivos. El Cristo de la Fe es el Cristo objetivo. Los Cristos subjetivos son los

Cristos de la literatura. Llamar objetivo al Cristo de la Fe, por corresponder este concepto a una persona, a una doctrina y a la continuidad de su obra, en síntesis, a una realidad fuera de nosotros y superior a nosotros, no significa que este Cristo no sea, al mismo tiempo, un valor íntimo de arraigada subjetividad en cada uno de nosotros. Es, precisamente, el Cristo de la Fe el que nace en las almas y las transforma, el que les da una vida profunda, el que les imprime un carácter y un rumbo. Mas, a pesar de esta influencia subjetiva profunda, el Cristo de la Fe es un Cristo objetivo, porque su realidad no depende de una apreciación nuestra, sino que es a manera de una corriente histórica que viene desde hace dos mil años, **originada por una persona real** y continuada en la vida de los espíritus que siguen al Maestro y en las instituciones que éste creó y que aquellos han mantenido y desarrollado. El Cristo subjetivo, menos adentrado y menos íntimo, es, sin embargo, puramente subjetivo, porque es el resultado de una creación o apreciación individual. El Cristo objetivo nos es dado. La conciencia personal no lo crea; lo acepta simplemente y se lo asimila en su total esencia y en sus rasgos inmutables. El Cristo subjetivo es el resultado, en cada persona, de un proceso intelectual o sentimental.

El Cristo objetivo, por lo que se refiere a nosotros individualmente, supone además una entrega de la voluntad, un rendimiento absoluto, una sumersión en una corriente superior a nosotros, que se perpetúa de generación en generación. En el Cristo subjetivo, el espíritu humano toma algunos rasgos del Cristo transmitido por la literatura y la historia y elabora un concepto de valor íntimo. En el Cristo objetivo, el alma se sumerge

en el océano de la fe secular que nos envuelve y nos domina. En el proceso subjetivo, Cristo es, en cierto modo, creado. En el Cristo objetivo, sentimos en nosotros un renacer de la vida del propio Cristo. Se realiza entonces lo que dijo San Pablo: "No soy quien vive; es Cristo quien vive en mí". En el Cristo subjetivo, Jesús vive de nuestro yo; en el Cristo objetivo, somos nosotros los que vivimos de Jesús

El Cristo subjetivo no puede modificar o informar nuestra vida; al contrario, es nuestro yo, es nuestra propia psiquis la que se proyecta en la idea que forjamos de Cristo. Cristo es un accidente o un producto de nuestra vida intelectual. El Cristo objetivo no es, simplemente, un concepto o un símbolo; es norma, disciplina, orientación y, sobre todo, esfuerzo. Cristo invade la totalidad de nuestro ser, inspira nuestra inteligencia, inflama nuestro sentimiento, norma y disciplina nuestra voluntad. El Cristo subjetivo es una idea; el Cristo objetivo es espíritu y vida.

Siendo el Cristo subjetivo una creación nuestra, revelará no solamente nuestros procesos conscientes, sino también nuestros procesos subconscientes: resentimientos y complejos. Así, los Cristos subjetivos, sin relación a un mensaje tradicional, representarán racionalizaciones o sublimaciones de nuestros impulsos y de nuestros intereses. El Cristo objetivo, superior a nuestros procesos intelectuales, aparecerá como un ideal, como una meta, que exigirá de nosotros un esfuerzo de constante superación.

El Cristo egocéntrico o el Cristo subjetivo viene a ser, así, una especie de Cristo descendente, un Cristo de cerrazón, de progresiva limitación individual. El Cristo

objetivo es un Cristo ascendente, un Cristo de amplitud, un Cristo en que el yo se rompe para sumergirse en el misterio de la esencia de Dios.

Sobre la infinita variedad de conceptos y expresiones subjetivas de Cristo, que cambian en las épocas, en los países y en las mismas generaciones, se destaca la grandeza inmutable del Cristo de la tradición y de la Fe, del Cristo Hijo de Dios, que viene al mundo enviado por el Padre trayendo el mensaje de Este, para restablecer el reinado del espíritu, el Reino de los Cielos, que es un Reino de Amor; Cristo, que después de haber revestido nuestra humanidad, nos enseña, con ella, sufriendo nuestras miserias y nuestros dolores; ofrece su vida para redimirnos del mal, reconciliando la tierra y el cielo; y vuelve triunfante a su Padre, dejando su divinidad y su humanidad en el cuerpo místico de la Iglesia y en el misterio de la Eucaristía.

CAPITULO II

NOTAS DEL CRISTO OBJETIVO

Precisemos los caracteres del Cristo de la Fe. Ellos se refieren a su persona, a su doctrina y a su obra. Estos caracteres o notas son siete.

1°—Cristo hijo de Dios, consustancial con el Padre y enviado por Este al mundo, tiene plena conciencia de su misión divina. Cristo es el único fundador de religión que se ha declarado Dios y que ha hablado como tal.

2°—Jesús trae un mensaje divino: el mensaje de su Padre. Revela que Dios es Padre de los hombres. La paternidad de Dios es caridad, misericordia y amor. El Cristianismo es la única religión o filosofía que hace del amor la esencia divina, "*Deus charitas est*".

3°.—Cristo predica ese mismo amor como regla entre los hombres. Amor sin límites ni condiciones; amor que no conoce razas ni clases ni castas; amor al enemigo, perdón constante, misericordia universal. Antes del Cristianismo, la moral era exterior o negativa; con Jesús, deviene íntima, activa y fecunda.

4°—Esta nueva moral, no sólo es proclamada y predicada por Jesús sino enseñada por el ejemplo. La vida

de Cristo se confunde con su doctrina. Sólo El, en la historia de la humanidad, es la encarnación perfecta de la moral perfecta. La santidad es el cuarto atributo del Cristo objetivo .

5°.—Cristo, el Santo de Dios, tiene suprema autoridad sobre los hombres. Es el Maestro por antonomasia, el Señor absoluto de las almas; y esa autoridad no está basada ni en la fuerza ni en la voluntad de poder, sino en la voluntad de amar.

6°.—Jesús tiene la misma incontrastable autoridad sobre la naturaleza; es el Señor de la tierra y de los Cielos. Tiene sobre lo creado un dominio paternal. El milagro es el sello de su doctrina y la prueba de su misión divina; y el milagro le es congruente o connatural.

7°.—Cristo, después de concluída su misión, vuelve al Padre, pero no deja a sus discípulos y a sus hijos abandonados. Crea con ellos un cuerpo místico que se mantiene en perfecta unidad con El mismo. Este cuerpo místico es su continuidad, su perpetuación; por él se prolonga en el tiempo su paso en la tierra; por él domina el espacio. Palestina y la corta vida de Jesús bajo los reinados de Augusto y de Tiberio, no son sino un punto en el espacio y un punto en el tiempo. Por la Iglesia, fundada por Cristo, su Espíritu y su obra llegan a los confines del mundo y tocarán los confines del tiempo. Cristo continúa viviendo en su Iglesia. Su continuidad en ese Cuerpo Místico es la coronación de su obra. La séptima nota es la consecuencia lógica y culminante de las anteriores.

San Augustin, al unir estrechamente la persona de Jesús a su cuerpo místico, a su Iglesia—de la cual es esposo y cabeza—llega a la concepción del Cristo que

él llama total. Cristo y su Iglesia son inseparables. Los apóstoles vieron a Cristo, pero no vieron a la Iglesia, dice el propio San Agustín. Nosotros no hemos visto a Cristo, pero vemos su Iglesia. Podía decirse, completando el pensamiento del insigne Padre, que los apóstoles vieron la Iglesia en Cristo y que nosotros vemos a Cristo en su Iglesia.

Las notas que acabamos de describir son las distintas fases de un ser indivisible y único, son los siete elementos inseparables de una sola entidad. Jesús dijo de sí mismo: "Yo soy la luz del Mundo". Volviéndose a sus discípulos, dijo otra vez: "Vosotros sois la luz del Mundo". El Cristo total, el Cristo que viene del Padre y, después de su muerte, continúa viviendo en su Iglesia; en un palabra, Jesús y su Iglesia son la luz del Mundo. Esta luz tiene siete notas, como la luz del sol tiene siete colores. Así como nuestra razón descubre los siete colores del iris en cada rayo de sol, la razón descubre siete notas en la luz indivisible y perenne de la doctrina y de la obra del Salvador. Aceptar la luz o gozar de ella conduce, indefectiblemente, a aceptar sus siete colores inseparables. No podemos tomar un color sino por abstracción. Si pretendiéramos separar del haz luminoso, un color de los otros, reinarían las tinieblas. Del mismo modo, no podemos tomar a Jesús y separar de El con existencia independiente, cualquiera de sus notas; si lo hiciéramos, desaparecería la persona de Cristo y, junto con El, la única luz moral que ilumina la senda de la humanidad.

Esta concepción del Cristo integral, del Cristo total, del Cristo objetivo, mediador entre el Padre y los hombres, lazo de las almas, viva corriente que las funde

y las lleva a Dios, no es una construcción humana, una de tantas especulaciones filosóficas. Esta concepción es la que vive y ha vivido siempre la Iglesia Católica; y no se ha formado en la evolución de ésta, sino que tiene su origen en las palabras evangélicas conservadas, cuidadosamente, a través de los siglos, por los Padres y los Concilios.

LA CONCIENCIA DE LA FILIACION DIVINA

La crítica sería no' puede sostener que 'Cristo no se tuvo por hijo de Dios.

No pudiendo negar el valor de los textos evangélicos al respecto, escritores alemanes y Renán, que se encargó de popularizarlos, se empeñaron en describir una especie de proceso o de evolución en la conciencia de la filiación divina de Jesús. Para éstos, Jesús, al principio, no se creyó el portador de un mensaje divino; mas, el efecto de su obra, el éxito de su predicación y la sugestión colectiva, lo llevaron, lentamente, a creerse y a proclamarse Hijo de Dios. Y así, la plena conciencia de la filiación divina y su expresión sólo aparecerán en Jesús al final de su vida.

Ninguna hipótesis se halla más en pugna con los claros textos evangélicos.

No busquemos los testimonios en el Evangelio de San Juan, blanco de la crítica del racionalismo. Es San Lucas el que nos relata el famoso episodio de Jesús perdido y hallado en el templo disputando entre los doctores. Nos dice que cuando sus padres le reprocharon dulcemente su conducta, Jesús les contestó: "¿Cómo es que

me buscábais? ¿No sabíais que yo debo emplearme en las cosas que miran al servicio de mi Padre?" (San Lucas II 49.) Jesús tenía la edad de doce años, según el relato evangélico.

Y no es al medio ni al fin de su vida pública, sino al principio de ella, cuando Juan Bautista le envía mensajeros para que le pregunten si El es el Mesías que ha de venir o si deben esperar a otro. Y Jesús les respondió: "Id y contad a Juan lo que habéis oído y visto; los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan. Se anuncia el Evangelio a los pobres" (San Mateo XI. 4 y 5).

Y esto no lo cuenta San Juan, lo cuenta San Mateo.

Cristo no sólo se revela como el Mesías anunciado, sino que se define como Hijo de Dios, enviado por el Padre y conocedor del Padre. Poco tiempo después de la constitución del Colegio Apostólico, cuando apenas ha concluido lo que Renán llamaría el idilio de Galilea, ved lo que dice a sus discípulos: "Todas las cosas las ha puesto mi Padre en mis manos; pero nadie conoce al hijo sino el Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo" (San Mateo XI. 27; San Lucas X. 22). Y este texto lo trae San Mateo y lo confirma San Lucas. ¿Hay una afirmación más categórica de la procedencia de Dios y de la unidad entre Cristo y su Padre?

Frente al carácter categórico de este texto no ha quedado a la hipercrítica otro recurso que el de llamarlo *juanino* y de suponerlo apócrifo o interpolado en el texto de San Mateo y en el de San Lucas; suposición gratuita y absurda que no ha podido basarse en fundamento alguno.

En el propio San Mateo, Jesús se declara Redentor: "Al modo que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida para redención de muchos" (San Mateo XX. 28). En el propio San Mateo y en San Marcos, Jesús se declara dueño del Sábado (San Mateo XII. 8; Marcos II. 28). Y en los citados evangelistas aparece Jesús poniéndose por encima de Salomón: "Y con todo aquí tenéis quien es más que Salomón" (San Mateo XII. 42; San Lucas XI 32).

En Marcos y en San Lucas, nos dirá Jesús que El tiene el poder de perdonar los pecados: "Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra de perdonar pecados, levántate (dijo al paralítico). (San Marcos II. 10). "¿Qué es más fácil, decir: tus pecados te son perdonados, o decir: levántate y anda?" (San Lucas V. 23).

Y después del milagro de los diez leprosos, nos refiere San Lucas, que Jesús, preguntado por los fariseos, cuándo vendrá el reinado de Dios, les dió por respuesta: "El Reino de Dios no ha de venir con muestras de aparato. Ni se dirá: véle aquí o véle allí. Antes, tened por cierto que ya el reino de Dios está en medio de vosotros" (San Lucas XVII. 20 y 21).

Todo el cuarto evangelio está impregnado de la conciencia divina de Jesús, desde las sublimes palabras del Prólogo: "Y el Verbo se hizo carne, y habitó en medio de nosotros; y nosotros hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad". El cuarto evangelio nos refiere el testimonio de Juan Bautista, después de haber visto que el Espíritu Santo descendía y reposaba sobre Jesús: "Yo lo he visto, y por eso doy testimonio de que él es el

Hijo de Dios" (San Juan I. 34). Jesús acepta la exclamación de Nathanael (y esto es al principio de su vida pública): "Oh Maestro! tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel". Y añadió Jesús: "En verdad, en verdad os digo que veréis abierto el cielo, y a los ángeles de Dios subir y bajar al hijo del Hombre" (San Juan I 49 y 51). En la primera expulsión de los mercaderes del Templo, llama a éste Casa de mi Padre, y cuando los judíos le preguntan por una señal de su doctrina, contesta: "Destruid este templo, y yo en tres días le reedificaré", refiriéndose a su cuerpo (San Juan II. 19).

Hablando con Nicodemo dice el Salvador: "Ello es así que nadie subió al Cielo, sino aquel que ha descendido del Cielo, el Hijo del Hombre que está en el Cielo" (Juan III. 13). Y luego agrega: "pues no envió Dios su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que por su medio el mundo se salve" (ib. 3. 17). Repite el Apóstol San Juan el testimonio del Bautista en estas sublimes palabras: "Conviene que El crezca, y que yo mengüe. El que ha venido de lo alto, es superior a todos. Quien trae su origen de la tierra, a la tierra pertenece, y de la tierra habla. El que ha venido del cielo, es superior a todos..." (ib. III. 29 y 30). Y agrega: "Porque éste a quien Dios ha enviado, habla las mismas palabras que Dios; pues Dios no le ha dado su espíritu con medida. El Padre ama al Hijo, y ha puesto todas las cosas en su mano" (ib. III. 33 y 34).

El episodio de la samaritana se realiza también en los comienzos de la vida pública del Salvador: "Antes el agua que yo le daré, vendrá a ser dentro de él un manantial de agua, que saltará hasta la vida eterna" (ib. IV. 14). Y agrega San Juan: "Dicele la mujer: Sé que

está para venir el Mesías. Cuando venga, pues, El nos lo declarará todo. Y Jesús le responde: "Ese soy yo, que hablo contigo" (ib. IV. 25 y 26).

En los comienzos de su vida pública, Jesús declara a los fariseos: "Mi padre, hoy como siempre, está obrando y Yo ni más ni menos". Y los judíos le querían quitar la vida, "porque no solamente violaba el sábado, sino que decía que Dios era Padre suyo haciéndose igual a Dios" (ib. V. 18).

Y continúa Cristo afirmando su filiación divina: "Porque todo lo que este hace (el Padre) lo hace igualmente el Hijo" (ib. V. 19).

"En verdad, en verdad os digo, que quien escucha mi palabra y cree a aquél que me ha enviado, tiene vida eterna" (ib. V. 24).

"Porque así como el Padre tiene en sí mismo la vida, así también ha dado al Hijo el tener la vida en Sí mismo" (ib. 26).

Alega Jesús, para probar su divinidad, un testimonio superior al de Juan: "Porque las obras que el Padre me puso en las manos para que las ejecutase, esas mismas obras que yo hago dan testimonio en mi favor de que me ha enviado el Padre" (ib. V. 36).

Reitera Jesús en diversos pasajes su misión divina, su obra redentora, su conocimiento del Padre y la identidad de su doctrina con la de Dios. "Yo sí que le conozco, porque de El tengo el ser, y El es quien me ha enviado", dice de su Padre (ib. VII. 29). "Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado" (ib. VII. 16).

En San Juan aparecerán las inmortales palabras: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina a

obscuras sino que tendrá la luz de la vida" (ib. VIII. 12). "Yo soy el pan de vida. Yo soy la resurrección y la vida. Es mi Padre el que glorifica a Aquel que decís vosotros que es vuestro Dios" (VIII. 54).

Y del mismo modo que Jesús se revela a la samaritana, se declara al ciego de nacimiento. Cuando preguntado por éste quién era el Hijo de Dios para creer en El, Jesús le responde: "Le viste ya, y es el mismo que está hablando contigo" (ib. IX. 37).

En la fiesta de la dedicación, Jesús, rodeado por los judíos e instado por éstos a que se declare si es o no el Cristo, respondiéndoles: "Os lo estoy diciendo y no lo creéis. Las obras que yo hago en nombre de mi Padre, esas están dando testimonio de Mí. Mi Padre y yo somos una misma cosa" (ib. X. 25 y 30).

Las enfáticas declaraciones sobre su filiación divina que hace Jesús en los solemnes días finales de su vida, no son sino la culminación de todas las que hemos citado. No hemos de extrañar, pues, que instado por Felipe para que le mostrase al Padre, Jesús respondiera: "Felipe, quien me ve a mí, ve también al Padre". (San Juan XIV. 9).

Las palabras vertidas ante Pilatos y ante Caifás encarnan la afirmación definitiva de la conciencia de la divinidad de Cristo. Cuando Caifás le conjura para que diga si es el Cristo Hijo de Dios, Jesús respondió: "Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra de la majestad de Dios y venir sobre las nubes del Cielo" (San Marcos XIV. 62).

A Pilatos le contestó, cuando le pregunta si es Rey: "Yo soy Rey, Yo para esto nací, y para esto vine al Mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo aquel

que pertenece a la verdad escucha mi voz" (San Juan XVIII. 37).

Si no se pone en duda el texto evangélico, nada puede probarse, con mayor certeza, que la conciencia de la filiación divina de Jesús. En esto coinciden, absolutamente, los sinópticos con el cuarto evangelio. No hay, pues, evolución en esta conciencia. Lo único que podría indicarse es una gradación de lo que cabría llamar la expresión de esa conciencia. Siguiendo al Padre Grandmaison, podría afirmarse que la filiación divina de Jesús, primero se revela, después se declara y, por último, se afirma; pero, en estas distintas etapas, ella existe, plena y absoluta, confundida con el espíritu mismo del Salvador

LA PATERNIDAD DE DIOS

El mensaje que trae Jesús a los hombres es el mensaje de su Padre que es también nuestro Padre. Observa Fillion que Jesús dice: "Mi Padre y Vuestro Padre", para diferenciar la relación que existe entre el Hijo y el Dios Creador y nosotros y ese mismo Dios. La filosofía griega había descubierto en Dios los atributos de la infinitud y de la perfección, la realidad total, la plenitud del ser que traduce la concepción del Acto Puro de Aristóteles; pero, como ha manifestado muy bien Max Scheler, este infinito perfecto, por obra de su misma perfección, está alejado de nosotros. Hondo abismo media entre Dios, el motor inmóvil de Aristóteles, y los seres creados. En Platón, observa el Padre Pinard de la Boullaye, el concepto de Dios avanza hacia nosotros, porque entre las

perfecciones infinitas aparece la bondad. Mas, la bondad no es el amor, aunque sea el comienzo del amor. Sólo en el Cristianismo el Infinito parece acercarse a nosotros y converger en nosotros. Sólo en el Cristianismo la esencia de la Divinidad es amor, *Deus charitas est*. Ese amor explica la creación; y, cuando la creación se aleja de Dios por el pecado del hombre, viene la redención que es un milagro de amor. Cólcase así el abismo entre la divinidad y la criatura, entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo infinito y lo finito. Apenas el espíritu humano se aleja del Cristianismo, desaparece el puente de oro entre el hombre y Dios.

Ved la concepción de Spinoza, la más abismática concepción de la divinidad: Dios es el conjunto infinito de atributos infinitos; nosotros apenas conocemos de tales atributos, los que nos atañen; el pensamiento y la extensión. Pero, ni por ese pensamiento ni por esa extensión, de los cuales somos modos, existe una vinculación consciente y afectiva, entre Dios y nosotros.

El hombre puede elevarse a la idea de la sustancia única y puede tener por ella aquel frío amor intelectual de que habla Spinoza; y puede adherirse a su ley divina con adhesión meramente intelectual, pero no volitiva o afectiva. De la parte de Dios, sea por la infinitud de la extensión, sea por la infinitud del pensamiento, sea por el abismo infinito de los otros atributos infinitos, no hay nada que se refiera al hombre y establezca un vínculo efectivo entre el hombre y El.

En la filosofía del Renacimiento, sólo aparece claro el concepto de Dios Amor en los filósofos de neta inspiración cristiana, cuyo representativo por excelencia es Pascal. El amor, que es atributo que más resalta de

la divinidad en San Juan; la caridad, que es la virtud por excelencia en San Pablo, surgen, en Pascal, coronando la escala que comienza en la extensión, continúa en el pensamiento o en la inteligencia y que concluye en la propia caridad. El tercer orden de Pascal es el orden divino; y la revelación más honda de Dios, la caridad, la ha encarnado Jesucristo.

La prueba concluyente de que la concepción de Dios a través del amor es esencialmente cristiana, la tenemos en el hecho de que, no bien desaparece la influencia del Cristianismo, si la inteligencia no niega a Dios, lo concibe como un ser aislado y distante y sin ninguna relación con nosotros. Todavía en el inmanentismo de Spinoza, entre los modos y la sustancia única, hay una vinculación de co-existencia; pero, cuando en el siglo XVIII se apagan o atenúan la fe y el amor cristianos, o domina el materialismo que niega a Dios, o el deísmo de Voltaire y del propio Rousseau, que apenas indica la existencia de un Dios distante, frío y mudo. Pascal, antes de volver a Cristo, podía exclamar con absoluta sinceridad: "el silencio de los espacios infinitos me aterra". En nuestra literatura americana, Silva nos da la misma sensación, cuando habla del infinito mudo al que nuestra voz no alcanza.

La misión de Cristo es llenar el abismo entre el hombre y Dios.

El infinito en Cristo se hace palabra. El es el Verbo divino y, al encarnarse, trae ese verbo a nosotros. El infinito oscuro en los filósofos paganos se hace luz; el infinito frío se hace vida; el infinito distante o indiferente se hace amor. La creación no ha sido un despliegue de fuerza egoísta, sino una expansión del afecto divino,

y por ese afecto, como dirá más tarde Fray Luis de León, Dios derramará su gracia y su belleza sobre el mundo. No le bastará esto, sino que, en la intensidad de su afecto, tratará de unir el mundo a Sí, por Cristo.

El pecado del hombre había alejado a la criatura de Dios. Había entre la divinidad y el mundo, cuya expresión más grande era el hombre, no sólo la distancia que creaba su diferencia esencial, sino el abismo más grande que determinó la rebelión humana; pero el amor de Dios no sólo salva la diferencia de naturaleza, sino que trata de remediar la oposición creada por el pecado. Dice San Juan: "Amó tanto Dios al mundo que no paró hasta dar a un hijo unigénito, a fin de que todos los que creen en El no perezcan, sino que vivan vida eterna" (III. 16). Algunos teólogos, entre ellos el propio Fray Luis de León, explican la encarnación no sólo por la necesidad de redimir al mundo y al hombre, sino por el deseo de la divinidad de unirse a su obra y de atraer hacia Sí todo lo creado. Aún sin el pecado, el Verbo se habría encarnado para que en El se uniesen la creación, la humanidad y Dios.

El amor en Dios asume el atributo de la misericordia.

El amor se explica por la atracción de la belleza y de la perfección; es, en cierto modo, un movimiento ascendente; pero el amor de Dios, para nosotros, se basará no solamente en lo que haya en nosotros de reflejo de la divinidad, sino en la comprensión y compasión de nuestras imperfecciones y miserias. Este es el sentido de la misericordia. No concibió la filosofía antigua el amor de Dios hacia nosotros, por nuestra inferioridad, aún en la parte en que nosotros realizáramos la obra divina;

menos podía concebir el amor misericordia, esto es, el amor por la debilidad, la imperfección o la miseria. Este amor misericordia de Dios sólo lo ha revelado Cristo: "Sed pues misericordiosos, así como Vuestro Padre es misericordioso". El amor de Dios por nosotros es el amor de Padre, un amor hecho de comprensión, de compasión, de protección y de ternura.

Este amor se extiende a todo lo creado, a las aves del cielo, a los lirios del campo.

"Mirad—dice Jesús en San Mateo—las aves del Cielo cómo no siembran ni siegan, ni tienen graneros y Vuestro Padre celestial las alimenta" (San Mateo. VI. 26). "Contemplad los lirios del campo cómo crecen; ellos no labran, ni tampoco hilan. Sin embargo, Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de estos lirios" (San Mateo VI. 28).

Si Jesús nos revela el amor paternal de Dios por todo lo creado, aquella revelación le sirve para darnos una imagen del amor que tendrá por nosotros. Más valemos que las aves del Cielo. Jesús dirá: "Pues si una yerba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios así la viste, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe"? (San Mateo VI. 30).

Y luego, comparando el amor paternal de Dios con el amor paterno entre los hombres, nos dirá en San Lucas: "Pues si vosotros siendo malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará el espíritu bueno a los que se lo piden" (Lucas XI. 13). El amor de Dios es misericordioso y, por lo mismo paciente; dará plazo a la higuera para que dé su fruto; no extinguirá la mecha que aún humea; no deseará la muerte del pecador, sino que se arrepienta y viva.

La parábola del hijo pródigo traduce, de un modo profundo, el mensaje divino respecto de los hombres. En esa parábola se define el amor de Dios para los pecadores y para los justos. Para el pecador arrepentido tendrá la vibración de la ternura y el calor de la reconciliación; para el justo, el afecto constante que le hace copartícipe de todo lo divino. Adentremos en el hondo sentido de las palabras evangélicas pesando cada vocablo en esta parábola que puede llamarse la parábola de la paternidad de Dios.

El hijo pródigo abandona la casa paterna, pero aquel abandono no ha producido en el padre sino como un presentimiento de que el hijo volverá. "Estando todavía lejos avistóle el padre y enterneciéronsele las entrañas y corriendo a su encuentro le echó los brazos al cuello y le dió mil besos". El padre no ha esperado para la reconciliación la llegada del hijo, le ha bastado el hecho significativo de iniciar su vuelta; le ve desde lejos, porque el padre aguarda amorosamente su regreso. Agrega el Evangelio, que se le estremecen las entrañas, atribuyendo así a Dios la vibración humana del afecto. Añade luego: "corre a su encuentro y le echa los brazos al cuello y le da mil besos".

El regocijo del padre no tiene límites; ordena que matén la ternera cebada y se prepare el magnífico festín. Cuando viene el hijo fiel se asombra de la alegría y de la fiesta que reina en la casa paterna. Nunca recibió por su fidelidad tan dulce premio. Reprochará al padre aquella desigualdad. Ved lo que le contesta el padre: "Hijo mío, tú siempre estás conmigo y todos los bienes míos son tuyos". Es decir, tú tienes la felicidad suprema, el estar unido siempre a mí y el ser el herede-

ro de mi gracia y de mi gloria. ¡Dulce herencia que, a título constante, aparece en el justo y a la que es llamado, por obra del arrepentimiento y de la gracia, el pecador!

LA MORAL DEL AMOR

Si la relación del hombre con Dios está basada principalmente para Cristo en el amor, este también será el fundamento de la relación del hombre con el hombre. Si Dios es nuestro padre, todos somos hermanos. Se ha dicho, con razón, que el único fundamento de la fraternidad humana es la paternidad divina. Suprimamos esa paternidad y no quedarán sino diferencias biológicas y psíquicas, instintos de lucha, oposición de intereses, contrastes de tendencias y de ambiciones. Por una paradoja típica de nuestros tiempos, la humanidad proclama el principio de la fraternidad cuando precisamente se niega o se ignora la paternidad divina. En Jesús el amor a los hombres y entre los hombres no es ni puede ser sino el reflejo del amor del Padre. La moral cristiana establece una relación de semejanza y una vinculación profunda entre el amor que une a Dios con el hombre y el que debe unir al hombre con el hombre. El precepto del amor de Dios como el precepto del amor al prójimo se hallaban en la Ley, pero Jesús viene a revelarnos su semejanza y estrecha relación. Ved esta respuesta de Jesús al fariseo que le pregunta, cuál es el más grande precepto de la Ley: "Respondióle Jesús: amarás al señor Dios tuyo de todo tu corazón y con toda tu alma. Este es el máximo y primer mandamiento, el segundo es se-

mejante a éste, amarás a tu prójimo como a tí mismo" (San Mateo XXII. 37, 38 y 39). Y el pasaje en San Marcos agrega esta otra frase significativa: "No hay otro mandamiento que sea mayor que estos" (XII. 30).

¿Y quién es el prójimo? En el Evangelio, el prójimo no es ni el hermano por la sangre, por la raza o por la patria; es el desconocido y, sobre todo, el desconocido en miseria y en dolor. ¡Cómo resulta absurda la interpretación que se quiso dar a prójimo por próximo en un juego inconcebible de palabras! El amor para manifestarse en obra exigirá la proximidad y el contacto del objeto amado, pero no la vinculación, la afinidad y, mucho menos, la igualdad. La parábola del buen samaritano ha definido, con caracteres eternos, el amor absolutamente incondicional que debe unir al hombre con el hombre. Pasa el levita y pasa el fariseo y no se detienen ante el pobre judío caído y destrozado, herido y agonizante. Es el samaritano, su enemigo de raza, el que se apiada de él, le recoge, le cura, le consuela y le alberga. No sólo debemos amar, según la moral cristiana, al desconocido; debemos amar al enemigo: "amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, el cual hace nacer el sol, sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores" (Mateo V. 44; Lucas VI 27).

La moral cristiana invierte y transmuta las reglas éticas hasta entonces conocidas y practicadas. Ella impondrá el perdón absoluto e incondicional. Cuando Pedro le pregunta al Señor: "¿cuántas veces deberé perdonar a mi hermano cuando pecare contra mí, hasta siete veces?" Respondióle Jesús: No te digo yo hasta siete

veces, sino hasta setenta veces siete" (Mateo XVIII. 21 y 22. Lucas XVI. 4). No solamente impondrá Jesús el perdón al hermano, exigirá la reconciliación que será condición indispensable para que Dios acepte la ofrenda y el homenaje de nuestro amor. "Por tanto, si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar allí te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra tí, deja allí mismo tu ofrenda delante del altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano y después volverás a presentar tu ofrenda" (Mateo V. 23).

El amor no sólo se traducirá con una disposición de espíritu recta, comprensiva y afectuosa; exigirá de nosotros la generosidad sin la esperanza de la retribución. "Haced bien y prestad sin esperanza de recibir nada por ello y será grande vuestra recompensa y seréis hijos del Altísimo porque El es bueno aún para los ingratos y los malos".

Así como la misericordia nos asemeja a Dios, la generosidad que no diferencia entre las personas y que no espera recompensa, nos constituye en hijos del Altísimo y participantes de uno de sus más gloriosos atributos.

Si la generosidad y el amor no buscan la recompensa establecerán, sí, una diferenciación, pero con una original tabla de valores. Las muestras de afecto y los homenajes deben ser, principalmente, para los pobres, para los desheredados. Si alguna preferencia cabe en nuestro amor será la preferencia fundada en el dolor y en la miseria humanos. "Sino que cuando haces un convite, has de convidar a los pobres, y a los tullidos, y a los cojos y a los ciegos, y serás afortunado, porque no pueden pagártelo, pues serás recompensado en la resurrección de los justos" (Lucas XIV. 13 y 14).

La moral del amor dará un sentido profundo a la limosna; ella es la consecuencia del amor; pero, además, ella producirá el efecto de establecer la limpieza de las cosas respecto de nosotros.

Está cargado de sentido este texto evangélico: "Sobre todo dad limosna de lo vuestro que os sobra, y con eso todas las cosas estarán limpias en orden a vosotros" (Lucas XI. 41). La interpretación que fluye claramente de estas palabras es que el hombre que se aferra a gozar de lo supérfluo pone impureza en todas las cosas que usa o que toca. Dios ha querido que atendamos primero a nuestras necesidades; pero, satisfechas éstas, debemos ayudar a nuestros semejantes. Ha sancionado este precepto con una amenaza terrible: todas las cosas de que abusemos egoístamente serán para nosotros una fuente de impureza y de pecado. La perfección evangélica exigirá venderlo todo y entregarlo a los pobres para tener un tesoro en el Cielo y poder acompañar y seguir a Jesús. La generosidad para con nuestros semejantes nos dará título a la generosidad divina. "Perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará" (Lucas XXXVII. 38).

Esta moral del amor constituye el mandato nuevo de Jesús. Bien sabía El que ni la razón humana en sus aproximaciones a la verdad revelada, ni ésta cuando se tradujo en la Ley promulgada por Moisés, podían dar al amor el nuevo contenido que sólo el mismo Dios era capaz de atribuirle. Por eso, en la cena, dijo Jesús: "Un nuevo mandamiento os doy, y es: que os améis unos a otros; y que del modo que yo os he amado a vosotros, así también os améis recíprocamente; por aquí conocerán todos que soís mis discípulos si os tenéis amor unos a

otros" (Juan XIII. 34 y 35). Hemos visto los textos que colocan el amor que debemos tener a nuestros prójimos en un plano semejante al que tenemos a Dios. El nuevo mandamiento que nos da Jesús es que nosotros, en el amor al prójimo, imitemos el amor infinito que El tiene por nosotros. En el orden de la Ley, el amor al prójimo está inmediatamente después del amor a Dios; en la gracia, al amar a nuestros semejantes debemos esforzarnos por amar como Cristo amó. Jesús ha puesto así una meta y un modelo a nuestro amor. Bien sabemos que ese amor no ha tenido límites y que se manifestó en el supremo sacrificio de su sangre y de su vida.

Todos los afectos naturales de la simpatía, de la sangre o de la amistad, cuya fundamentación egoísta y, si no queremos emplear esta dura palabra, cuya recompensa de dulce reciprocidad señalaron todos los psicólogos, aparecen bajo nueva luz en la moral cristiana. El amor cristiano pone una nota de desinterés, de sacrificio y de entrega de sí, en todos aquellos afectos, ennoblecendo la fecundidad, auspiciando la simpatía, dignificando la sangre, idealizando la amistad, ahogando la indiferencia y venciendo el odio.

Por eso San Pablo puso la caridad sobre todas las virtudes, en las palabras inmortales: "Cuando yo hablara todas las lenguas de los hombres y el lenguaje de los ángeles, si no tuviera caridad, vengo a ser como un metal que suena, o campana que retíne. Y cuando tuviera el don de profecía, y penetrase todos los misterios, y poseyese todas las ciencias; cuando tuviera toda la fe de manera que trasladase de una a otra partes los montes, no teniendo caridad soy un nada. Cuando yo distribuyese todos mis bienes para sustento de los pobres, y

cuando entregara mi cuerpo a las llamas, si la caridad me falta, todo lo dicho no me sirve de nada. La caridad es sufrida, es dulce y bienhechora. La caridad no tiene envidia, no obra precipitada ni temerariamente, no se ensoberbece, no es ambiciosa, no busca sus intereses, no se irrita, no piensa mal, no se huelga de la injusticia, complácese sí en la verdad. A todo se acomoda, cree todo, todo lo espera y lo soporta todo. La caridad nunca fenece; en lugar de que las profecías se terminarán y cesarán las lenguas, y se acabará la ciencia. porque ahora nuestro conocimiento es imperfecto e imperfecta la profecía. Mas, llegado que sea lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Al presente no vemos (a Dios) sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara. Lo no (le) conozco sino imperfectamente, mas entonces (le) conoceré a la manera que soy yo conocido. Ahora permanecen estas tres virtudes, la fe, la esperanza y la caridad; pero de las tres, la caridad es la más excelente de todas" (1a. Corintios Cap. XIII).

Comparemos esta concepción de la caridad en el mejor intérprete de Jesús, San Pablo, con el frío concepto de la filosofía renacentista cuando comienza a pagarse la fe cristiana. La Rochefoucauld encontrará el egoísmo en la base de todos los sentimientos generosos. Richelieu dirá que la piedad nos puede llevar a remediar el mal ajeno, pero que sería absurdo sentirlo. Spinoza nos dirá que la piedad es un dolor inútil, porque, para realizar lo que ella ordena, basta la razón. Para este criterio puramente humano en relación con nuestros semejantes, la busca de su felicidad sólo supondría de nuestra parte la ayuda material y la eficiencia en esa ayuda. No es ese el concepto cristiano. San Pablo habla

de que uno puede dar todos sus bienes a los pobres y aún entregar su cuerpo a las llamas y faltarle, sin embargo, la caridad, es decir, la honda vibración espiritual, el invaluable tributo del afecto que, precisamente, se refleja en las necesidades que no pueden satisfacerse y en los dolores que no pueden remediarse. El amor cristiano es interior y espiritual. Los movimientos exteriores, como la generosidad y el remedio del mal, valen, solamente, en tanto que están animados por aquel calor íntimo. Frente al dolor y a la amargura, que son irremediables, no cabe, dentro de la moral cristiana, la actitud resignada o indiferente. La moral de Jesús impone el dolor inútil de Spinoza. La caridad de Jesús señala el deber de compartir las alegrías y, principalmente, las penas. Tradujo un pensamiento cristiano el poeta cuando dijo, que había que compartir el pan de la amargura.

LA SANTIDAD DE JESUS

Hemos afirmado que en Jesús la vida y la doctrina se confunden. Cristo es el único fundador de religión que vivió plenamente sus enseñanzas. Tal es el veredicto de la filosofía y de la historia. Cada hecho de la existencia del Salvador ilustra, con el ejemplo vivo, cada uno de los principios de su moral. Jesucristo, encarándose a los fariseos, pudo decirles: "¿Quién de vosotros podrá argüirme de pecado?". Esta conciencia de su absoluta santidad no aparece en ningún hombre de la historia: sólo podía tenerla el hijo de Dios.

Prescindamos del criterio de la fe y del testimonio de los evangelios. Oigamos el criterio de la razón huma-

na y el testimonio de la historia. No se descubre en la evolución de la humanidad un modelo más alto de perfección moral. Jesús predicó el amor y nadie amó como El. Sus milagros, sus curaciones prodigiosas podían tener, como móvil divino, la gloria de su Padre y la prueba del carácter divino de su misión; pero tuvieron siempre, como motivo humano, la compasión por los pobres, por los desvalidos, por los enfermos y los desamparados. Los más grandes prodigios proceden en Jesús de un movimiento del corazón. El amor de Cristo, que aparece con un carácter de infinitud que nos espanta, cuando declara que va a morir por los hombres, se expresa en el curso de su vida corriente con las manifestaciones humanas de la ternura. Inmensidad y ternura se juntan en el amor de Cristo. La inmensidad es un atributo divino y la ternura es su manifestación humana.

Y aquella ternura brota, como en nosotros, en los casos individuales que golpean nuestro sentimiento o hieren nuestra imaginación. Jesús se enternece ante el dolor de la viuda de Naín y derrama lágrimas frente a la tumba de Lázaro.

Al verle conturbarse y llorar, no pudieron menos de exclamar los fariseos: ¡Ved cómo le amaba! Inefable ternura la suya frente a los niños que llama a Sí cuando los discípulos quieren apartarlos de El. Mas, Jesús manifiesta su ternura frente al espectáculo de las multitudes, que sólo producirán en la mayor parte de los hombres una sensación de distancia o de asombro. Sólo Jesús comprendió el misterio de dolor que encierran las grandes masas humanas. Nos dice San Marcos: "En desembarcando vió Jesús la mucha gente y enterneciéronsele con tal vista las entrañas porque andaban como o-

vejas sin pastor" (VI. 3b). Este breve cuadro evangélico tiene el valor de una visión eterna. Toda masa sin fe marcha como ovejas sin pastor; frente a esta triste visión, se enternecen las entrañas de Jesús.

La misma ternura aparece ante la visión de Jerusalén: "Oh, Jerusalén -Jerusalén que matas a los profetas y apedreas a los que a tí son enviados, ¡cuántas veces quise recoger a tus hijos, a la manera como el ave cubre su nidada debajo de sus alas y tú no has querido!" (Lucas XIII. 34).

La infinita ternura de Jesús no priva a su carácter de la entereza y de la serenidad. La riqueza del sentimiento en Jesús es distinta del emocionalismo que refleja debilidad y sensiblería. En lo que podríamos llamar la psicología humana de Cristo, se sintetizan el máximo sentimiento con la máxima voluntad controladora. El tiene la profunda dulzura de los fuertes; en El se juntan la majestad y la infinita benevolencia. Nos repugnan las imágenes del Salvador, que, queriendo hacer resaltar los rasgos del sentimiento y de la mansedumbre, no lograron expresar la serenidad viril y la noble majestad. No es ese el caso de los Cristos que se empaparon en la profunda inspiración del Evangelio: el noble y fuerte perfil de Fray Angélico, la dulce entereza de la figura de Jesús en el Tributo de la moneda de Ticiano, o la genial mezcía de majestad y de dolor del Espolio de Cristo de Greco.

La santidad de Jesús no es adusta, seca, inaccesible; está hecha de piedad, de simpatía, de calor humanos. "No os llamaré siervos sino amigos", les dijo alguna vez a sus discípulos; y definió ese amor, cuando refiriéndose a la propia amistad afirmó, que la prueba más grande

de amor era la de dar la propia vida por sus amigos. Y El vino al mundo a morir por los hombres. Ese amor constante se mantendrá en la carrera de su vida y culminará en su muerte. "Como El amó a los suyos, así los amó hasta el fin". Había predicado Cristo, en el Sermón de la Montaña, el amor a los enemigos y la oración por los que nos aborrecen y calumnian. Años después, clavado en una cruz, confirmó con el ejemplo la sublime enseñanza. "Padre mío, perdónales porque no saben lo que hacen", exclama en el Calvario. La humanidad podía haber olvidado la sublime lección de la montaña de Galilea, si aquella lección no hubiera quedado refrendada con la sangre derramada en el Gólgota. El perdón a los enemigos en el solemne instante de la muerte, y la ofrenda de ésta por aquellos mismos que la imponían representan la cúspide del heroísmo santo. La muerte de Jesús y sus palabras al morir han constituido, no sólo para los creyentes, sino aún para los filósofos racionalistas, la prueba definitiva de su santidad. Rousseau exclamará, que si la muerte de Sócrates es la de un filósofo, la de Jesús es la de un Dios. Mejor expresó su pensamiento Calderón de la Barca, en las "Cadenas del Demonio". En el famoso diálogo entre éste y San Bartolomé, Satanás afirmará el carácter humano de Cristo mientras San Bartolomé probará su divinidad por la humildad y el perdón a sus enemigos. Leed el hermoso pasaje:

"—Hombre es, pues de hombres se vale
y estos de suma pobreza.

—Y Dios, porque la humildad
elige por compañera.

—Hombre es, pues sentencia oye
de muerte y no la remedia.

—Y Dios, pues por darnos vida
se dispone a esa sentencia.

—Hombre es, pues en una cruz
clavado padece afrentas.

—Y Dios, porque el perdón pide
de los que le han puesto en ella.

—Hombre es, pues expira y muere.

—Y Dios, pues muriendo deja
vencida a la muerte y hacen
sentimiento cielo y tierra”.

La santidad de Jesús se manifiesta, en su relación con nosotros, en su amor y en su muerte. Ella se destaca, respecto de su Padre, en la obediencia. El enviado de Dios viene a cumplir la voluntad de Dios. Cristo nos dice que ha venido a la tierra a realizar la voluntad de su Padre y que “su alimento es hacer la voluntad de su Padre”. Nos enseñará que la prueba del amor al Padre es observar lo que el Padre manda; unir nuestra voluntad a la suya, o, mejor dicho, someter nuestra voluntad a la suya prefiriendo a nuestros impulsos los designios divinos. Tal vez hubo inconsciente influencia evangélica en Spinoza, que predicó una adaptación de nuestros deseos y de nuestra inteligencia a las ciegas leyes divinas. En Jesús no aparece esta fría adaptación,

sino el deseo ardiente, la decisión encendida de hacer la voluntad del Padre. No basta, dentro de la moral cristiana, respetarla y pedir que se realice, como aparece en la oración dominical; hay que cumplirla y cumplirla amorosamente, aún cuando ella contrarie, no sólo la voz de nuestros deseos, sino nuestros propios instintos que huyen del dolor y de la muerte. Una vez más el paralelismo entre las enseñanzas de Galilea y el ejemplo de los últimos días de Jesús. El monte de los Olivos, como el Gólgota, pondrá el relieve de la realidad y del ejemplo a la predicación constante de Jesús sobre el cumplimiento de la voluntad de Dios. En la agonía de Getsemaní, la naturaleza humana se resiste al cáliz de la pasión, y, sin embargo, Jesús exclama, turbado por la visión de la muerte y sudando sangre: "No se haga mi voluntad sino la tuya".

Esa misma decisión que expresa aquella sublime exclamación, cifra y compendio de la santidad, le da un sello de serenidad y de señorío en el proceso de su pasión. La muerte de Jesús reviste una dignidad sobrehumana, que seduce aún a sus propios enemigos.

Consciente Jesús de que realiza con su muerte el designo divino, se dispone a cumplirlo con una majestad y una serenidad únicas en la historia humana. Ha vencido el dolor, ha vencido la angustia; el deber se ha sobrepuesto al sentimiento; la carne ha sido vencida por el espíritu; Jesús ha sufrido en el huerto de Getsemaní una anticipación de la pasión, teniendo sólo como testigos a su Padre y a los ángeles que vinieron a consolarle, pues sus mismos discípulos preferidos se han dormido.

Pudo entregarse al dolor y ser, por ciertos momen-

tos, esclavo de la agonía; pero, frente a la realidad de la pasión, surge su majestad divina. Su valor sobrehumano, ante las injurias y los golpes, sólo tendrá un silencio de Rey de hombres y de Dios.

¡Los silencios de Cristo! Nos dice San Marcos que le imprecaban los judíos: “¿No respondes nada a los cargos que te hacen estos? Jesús, empero, callaba y nada respondía” (Marcos XV. 57). “Mira de cuántas cosas te acusan”, dice otra cita. Jesús, empero, nada más contestó. Herodes le interroga; “pero El no respondió palabra”, nos dice San Lucas (XXIII. 9).

Cuando es golpeado se limita a decir las sublimes palabras: “Si he hablado mal manifiesta lo malo que he dicho; pero si bien, ¿por qué me hieres?” Sólo otra vez interrumpió aquel silencio, para decir a Pilatos que había venido al mundo a dar testimonio de la verdad: el testimonio de su sangre.

A la serenidad de Jesús en la acción corresponde una serenidad más profunda y más sublime: la de su propia alma. Sólo en Cristo aparece la absoluta limpidez de la conciencia, la imperturbabilidad que da la conformidad absoluta del propio espíritu con la ley moral.

Las zozobras y las congojas humanas más hondas no provienen de los contrastes de la vida exterior, sino de la conciencia de nuestra debilidad, de nuestra pobreza moral, de nuestros pecados o de nuestros crímenes. Decía Pascal: “Sólo conocerás los pecados cuando te sean perdonados”. El arrepentimiento de una falta, al redimirnos por el dolor sincero, produce una súbita iluminación en la conciencia, que nos descubre pecados olvidados o preteridos. Y, a medida que uno avanza en la perfección moral, es más clara, más honda y más trá-

gica la visión de nuestras pasadas y actuales miserias. Y esa visión nos perturba y nos amarga. Apenas si podemos aquietar el acre testimonio de la conciencia con la esperanza de la reconciliación por la piedad divina. En este proceso psíquico, la santidad en los ejemplares más altos está constituida por una doble visión: la de la fe y del amor divino y la de nuestra constante miseria. No es esa la psicología de la santidad de Jesús. El vive de la conciencia de su absoluta pureza, le acompaña el testimonio de su impecabilidad. Podrá sentir nuestras flaquezas: el hambre, la fatiga, el dolor y el sueño; pero jamás en las páginas del Evangelio surge, en el alma de Jesús, la duda, la turbación moral, el anhelo o el deseo que pudieran desviarlo de su misión superior. No conoció ni la vacilación ni el arrepentimiento.

Hay otro rasgo en que se revela el carácter único y extrahumano de la santidad de Jesús. El quiso someterse a la prueba de la tentación. Satanás se le acerca en el desierto cuando era víctima del hambre, para tentarlo, proponiéndole convertir las piedras en pan, afirmar su gloria al arrojarle de la cúspide del templo y obtener el dominio del mundo, cuyos horizontes ilimitados se contemplaban desde la altura de la montaña. Hambre, Poder y Gloria, las tres tentaciones humanas más fuertes, las que explican la trama de la historia, caen sobre Jesús bajo la acción inmediata de Satán. Jesús rechaza la tentación, sereno, intocado..... La tentación viene del espíritu maligno y suena en los oídos de Jesús sin que vibre su naturaleza, sin que invada su carne, sin que suba por la vida al recinto en que reside su espíritu. La tentación frente a la santidad de Jesús es exterior y es impotente.

Observad ahora el proceso de la tentación aún en las almas más grandes, en aquellas que más se han aproximado a Jesús, en un Francisco de Asís, en una Catalina de Siena. La tentación viene del espíritu malo pero tiene una misteriosa colaboración en nuestro propio ser. Se desliza en nuestros sentidos exteriores, penetra en nuestra carne, se apodera de nuestros nervios, llega a la médula de nuestros huesos, absorbe nuestra sensibilidad, invade nuestro propio sentimiento. No sólo es la materia la que queda esclavizada, sino, principalmente, esa fuerza misteriosa que se llama la vida. En olas que se encrespan y suben, inunda todo nuestro ser. Por la escala de la vida parece ahogar o aprisionar nuestro espíritu en el estrecho y recóndito recinto de nuestra limitada libertad. Es tan fuerte la tentación, tan incontrastable su poder, tan poderosa la garra que queda impresa, sangrando en nuestra propia carne y en nuestra propia vida, que almas de la pureza de San Francisco de Asís tienen que combatirla con los remedios heroicos de arrojar su cuerpo a las espinas o de tenderlo en la nieve, castigando la carne débil sometida al pecado y esclava del espíritu del mal. La tentación es una lucha interna. Es nuestra gran miseria; y en las cumbres de la santidad humana alcanza su máxima intensidad y su máximo poderío. En Jesús, la tentación no invade ni su cuerpo ni su sentido vital; la conciencia de su santidad le mantiene intangible e invencible.

AUTORIDAD EN LOS HOMBRES.

Los Evangelios nos dan un claro testimonio de Jesús como Maestro. Estaban asombrados con su doctrina por-

que su modo de predicar era de autoridad, dice San Lucas (IV. 32). Agrega San Juan: "Maravillábanse los judíos y decían: ¿cómo sabe este las letras sin haber estudiado? Respondióles Jesús: Mi doctrina no es mía sino de aquel que me ha enviado" (VII. 15 y 16). Y San Mateo destacará los rasgos de originalidad y de autoridad de la enseñanza de Jesús, con estas palabras: "Por que su modo de instruirlos era con autoridad y no a la manera de los escribas y de los fariseos" (VII. 29).

¡Hablar con autoridad, y con autoridad distinta de los doctores y de los sabios humanos! Eso lo sentían los propios judíos. Los fariseos enviaron emisarios a Jesús para interrogarle y aquellos emisarios tuvieron que sentir la seducción inefable, la autoridad divina de su palabra. Cuando volvieron a los fariseos, nos dice San Juan, respondieron aquellos ministros: "Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre" (VII. 46). Y aquel juicio que formularon los emisarios de los fariseos, hace ya dos mil años, en la remota y oscura Palestina, lo vienen repitiendo todos los historiadores: "Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre".

La constitución del apostolado de Jesús se debe al obediencia de sus discípulos. Viendo a Andrés y a Pedro, les dice: "Seguidme a mí, y yo haré que vengáis a ser pescadores de hombres. Al instante los dos, dejadas las redes, le siguieron".... "Pasando más adelante vió a otros dos hermanos, Santiago hijo de Zebedeo, y Juan su hermano, y los llamó..... Ellos también al punto, dejadas las redes, y su padre, le siguieron"..... (Mateo IV. 19 a 22). Y nos dice San Marcos: "al paso vió a Leví, hijo de Alfeo, sentado al banco de los tributos, y dijole: sígueme; y levantándose le siguió" (II. 14). Al instante, al punto, son las expresiones evan-

géticas, que demuestran la incontrastable autoridad de Jesús. El dice simplemente, seguidme, y es obedecido *in continenti*. ¿En qué puede fundarse esta autoridad?

Los cultivadores de la psicología política nos dicen que la autoridad está basada en un conjunto de elementos, que son: el poder material, el prestigio exterior, la autoridad moral y un factor decisivo y, a veces, imponderable o indescriptible, la voluntad de poder. La autoridad moral está ligada a la competencia y al prestigio de honradez. Ella puede ser eficaz para una *élite*. La autoridad necesitará siempre el elemento psicológico de la dominación y el imperio, desde el punto de vista interno, y el elemento de la coacción, desde el punto de vista exterior. Puede decirse, en síntesis, que esos son los elementos determinantes de la autoridad: voluntad de dominio y coacción.

Otra fué la autoridad de Jesús, desconocida hasta entonces. El estuvo desprovisto de toda fuerza material. La coacción y el dominio no aparecen ni en su enseñanza ni en su obra. Algo más, Jesús expresó, de un modo clarísimo, la diferencia entre este nuevo género de autoridad que él introducía en el mundo y aquella a la que este estaba acostumbrado. Oigamos las palabras de San Mateo y de San Marcos: "No ignoráis que los príncipes de las naciones avasallan a sus pueblos y que sus magnates los dominan con imperio. No ha de ser así entre vosotros, sino que quien aspirare a ser mayor entre vosotros, debe ser vuestro criado. Al modo que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir, y a dar su vida para redención de muchos". Y luego agregará: "Si alguno pretende ser el primero, hágase el último de todos y el siervo de todos" (Mateo XX. 25, 26 y 28. Marcos IX. 34).

Observemos claramente el empleo de las palabras avasallar, dominar e imperio. Ahí se encuentran los dos elementos de la autoridad humana: la voluntad de poder, en el imperio, la coacción material, en el vasallaje y en el dominio. No es esa la autoridad de que usará Cristo y establecerá Cristo. Su autoridad está basada en el servir, en el ser útil a los demás, porque el Hijo del Hombre ha venido a servir y a morir. Y El nos dirá que la prueba del amor es servir y morir. La autoridad de Jesús no está basada en la voluntad de poder, sino en la voluntad de amar, de servir y de morir. Podría decirse en la voluntad de amar, ya que servir a alguien hasta morir por él, es la prueba suprema del amor. Nietzsche habría de poner en relieve estos conceptos evangélicos, al oponerles su famosa y egoísta voluntad de poder. La autoridad de Cristo está en el espíritu, que es amor y sacrificio. La autoridad de Nietzsche está fundada en la vida, que es poder, afirmación y dominación. En este simple contraste estriba la diferencia que debe iluminar a la humanidad, principalmente en la época actual; el contraste insalvable que no ven los filósofos modernos, entre Vida y Espíritu, entre la ley del amor y la ley de la lucha, entre la jerarquía por armonía o por santidad y la jerarquía por sometimiento y por fuerza.

Esta nueva autoridad no se contentará con la obediencia material que le basta a la otra; ella exigirá el seguimiento absoluto, la entrega total, el entusiasmo y el fervor de las almas. En lugar de la obediencia exterior, buscará la obediencia íntima, la dulce conformidad espiritual, más eficaz que todas las coacciones y más poderosa que todos los imperativos.

La autoridad de Jesús, basada en lo que a El se re-

fiere en su voluntad de servir y de amar, tendrá como fundamento esa chispa de amor y de entusiasmo que su palabra y su ejemplo producirán en las otras almas. El poder de Jesús estriba en la mágica facultad de poner fuego en los espíritus y de encender los corazones. Tenemos de ello una prueba evidente en el episodio de los discípulos de Emaús. El Salvador se acerca a los peregrinos que de Jerusalén se dirigen a la ciudad de su residencia decepcionados al no saber nada de la resurrección del Maestro. Invitado por ellos a pasar a su albergue, pues declina la tarde, le reconocen en el momento de la fracción del pan. En este instante Jesús desaparece. Ellos se reprochan el no haberlo reconocido, no precisamente en sus rasgos que ha transfigurado y glorificado su victoria sobre la muerte, sino en el eco que producían sus palabras. He aquí lo que ellos dijeron: "¿No es verdad que sentíamos abrasarse nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras....?" (Lucas XXIV. 32). El testimonio de los discípulos de Emaús es el mismo testimonio de los Apóstoles, el mismo testimonio de todos los discípulos, la experiencia de todos los que oyeron al Salvador. ¿No es hoy mismo, a través de los siglos, la experiencia de los que leen, con espíritu limpio, exento de prejuicios, las palabras del Evangelio? Jesús pone fuego en los corazones, porque Jesús habla el lenguaje del corazón. El más grande comentarista laico de Jesús, Pascal, cuando habló de las razones del corazón que la razón no conoce, cuando nos dejó entrever este lenguaje del corazón, esta lógica del sentimiento, de que han tratado tantos psicólogos, nos dió la clave de la seducción infinita que han tenido y tienen las palabras del Salva-

dor. Cuando Jesús habla, se abrasan los corazones. Es que Jesús habla a los corazones y para hablar a los corazones hay que hablar con el corazón, como lo consagra el dicho vulgar tan pleno de sentido: "De corazón a corazón". Comprendemos, ahora, por qué el instinto de la humanidad, cuando comienza a apagarse en el mundo la fe cristiana y la caridad evangélica, nostálgico de aquel fuego que abrasó a los discípulos de Emaús, quiera refugiarse en el culto del Corazón de Jesús, oír sus palabras y sentir sus palpitaciones. El culto del Corazón de Jesús satisface el ansia intensa de que vuelva a tener la palabra evangélica, en todos nuestros corazones, el mismo efecto abrasador que tuvo en los discípulos de Emaús. Sólo menguada incomprensión, trágica carencia de todo sentido estético y triste falta del instinto o de la intuición de los más hondos sentimientos humanos, ha podido llevar a ciertos hombres a considerar como una superstición o una muestra de fanatismo y hasta como un delito de lesa civilización, el culto del Corazón de Jesús, de cuyas palpitaciones se alimenta y vive todo lo que puede haber de generoso, de noble, de grande en el pobre corazón de la mísera humanidad.

LA AUTORIDAD EN LA NATURALEZA.

La persona, la vida y la doctrina de Jesús son un viviente prodigio, un milagro continuo, el más grande de los milagros, al lado del cual nada son los prodigios más extraordinarios que uno pueda imaginar. Si la persona de Jesús rompe las leyes de la normalidad humana, ¿qué de extraño, pues, que en sus relaciones con la naturaleza ésta le obedeciera rompiendo sus propias leyes?

Hay una vinculación entre Cristo y la naturaleza. Jesús auna la vida interior a su vida de predicador andariego. No es el santo solitario, embebido en su pensamiento, fuera de la naturaleza y de la vida. Juan Bautista necesitará, para su vida interior, la constante permanencia en el desierto, el aislamiento de los hombres, la aridez y la monotonía del paisaje. La santidad de Jesús resalta en medio de la dulzura del compañerismo humano y del marco afectuoso de una naturaleza amiga. Jesús amó la compañía de los hombres y fue su delicia estar con los hijos de los hombres. Para gozar de esta amistad buscó siempre el cuadro sonriente del lago, de los valles, o de las montañas. Se retiraba a orar durante la noche en que la naturaleza revela sus secretos a los hombres y parece entablar un diálogo con Dios. Jesús estaba enamorado del paisaje de Galilea cuando recorrió sus llanuras y sus valles tantas veces; fijó su residencia en las orillas del lago de Tiberíades; predicó a las muchedumbres en la suave meseta de la montaña y se irguió en la tribuna improvisada de una barca para que sus palabras cayeran al ritmo de las ondas. Todo en Jesús está impregnado de un sentimiento profundo de la naturaleza, de un amor intenso del paisaje nativo, hasta el punto de que parecen inseparables la predicación de Jesús y el ondulante panorama de la Galilea de aquellos tiempos.

Exponía estas ideas a algún noble amigo mío, quien me hizo la siguiente observación. Es verdad que Cristo se mueve en un marco de naturaleza, pero no habla de ella con ese dejo de fraternidad, con ese acento de ternura con que lo hizo San Francisco. Jesús vive en el ambiente de la naturaleza, pero no aparece como su can-

tor o su poeta. En San Francisco de Asís, la naturaleza inspira sus mejores cantos, revela al poeta que encuentra en ella el esplendor de la divinidad.

La observación es exacta por lo que se refiere a la forma de amor y de entusiasmo de San Francisco por la naturaleza; pero ella no destruye nuestra afirmación del vínculo íntimo que une a Jesús con la propia naturaleza. Esta observación es, sin embargo, útil, porque destaca una diferencia que revela el carácter sobrehumano de Jesús. Jesús y San Francisco aman la naturaleza, pero de distinto modo. Y esta diferencia es la prueba de la divinidad de Cristo. Jesús trata a la naturaleza como Señor y como Padre; la domina como Dueño y Creador; marcha sobre las olas; reprende al viento y ordena que se calme; manda al mar sosegar y la calma se produce; multiplica los panes y resucita a los muertos. San Francisco es también un dialoguista andariego. Como Jesús, busca el silencio sublime de las noches en el Monte Alvernia; se considera hermano de todas las cosas creadas; hermano del agua, de los pájaros, del asno, del lobo, del sol y de la propia muerte. Francisco es criatura y hermano de las criaturas; pero Jesús es Hijo de Dios. Todo poder le ha sido conferido por el Padre. Su actitud frente a la naturaleza es de amor; pero, también, es de paternal señorío.

Este señorío se revela en el milagro y el milagro será la prueba de su divina misión. El lo afirma, en repetidas páginas del Evangelio. El milagro revestirá en manos de Jesús la forma cósmica que se refiere a los agentes naturales, el mar, el aire y la tierra, y la forma biológica que se referirá al hombre. Jesús, dueño de la vida, poseerá una virtud que dará la salud a todos con el simple contacto (Lucas VI. 19). Curará, instantanea-

mente, a los leprosos; ordenará a los paralíticos que se levanten y éstos, al instante, cumplirán su mandato; devolverá la vista al ciego de nacimiento, no sin antes decirle que El es la luz del mundo. Por último resucitará a los muertos, porque El es "la resurrección y la vida", como le dice a Martha antes de resucitar a Lázaro.

No nos causan estos máximos prodigios en la vida de Jesús, la sensación de espanto que podían causar realizados por un mago o un taumaturgo que no fuera El. Desde luego, Jesús realiza el milagro de un modo natural y sencillo. No aparece en El ningún procedimiento o intromisión de lo que podríamos llamar la técnica taumaturgica. El milagro en Jesús es directo, inmediato y congruente. Entre la naturaleza y la vida y El, parece existir una vinculación profunda, una unión estrecha, de tal modo que siguen, inmediata y suavemente, los deseos de su divina voluntad. Lo extraño sería que, siendo Jesús lo que es, encarnando el amor, la comprensión y la dulzura para todas las cosas, la naturaleza y la vida no le obedecieran. Acostumbrados nosotros a ver el cumplimiento inflexible de las leyes de la naturaleza, el que éstas se suspendan nos causa una sensación de terror o de espanto. No pasa así con el milagro de Jesús. La personalidad del Salvador y su vida nos han puesto a tono con el prodigio. Nos han elevado a lo sublime y a lo divino. Podría decirse que nos han preparado al milagro; por eso decimos que el milagro le es connatural, es decir, corresponde a la naturaleza de Jesús, y que el milagro le es congruente, esto es, que no disuena de la doctrina ni de la vida del Salvador.

La concepción del milagro no puede excluirse sino dentro de las teorías materialistas o del sistema panteís-

ta. Aceptando un mundo invisible, más allá de la realidad visible, el milagro no solamente aparece como posible, sino como la manifestación de Dios en la naturaleza. Tal aparece en la vida de Cristo. Será un *leitmotiv* constante en los Evangelios el de que las obras que Jesús realiza son el sello de su misión divina. Los Apóstoles y los discípulos, el pueblo judío y los propios fariseos fueron testigos de aquellos milagros. Inútil el empeño de explicarlos por la sugestión o de atribuirlos a la idealización mitológica. El milagro palpita en cada página de los Evangelios; está unido, indisolublemente, a la doctrina de Jesús; es referido con todo lujo de detalles y de circunstancias; prolijidad que repugna al esquema monótono y simplista del mito. Hay milagros, como el de la curación del ciego, que dan lugar a una encuesta prolija y casi de carácter judicial que inician los fariseos. Pocos hechos históricos llevarán, por el contexto de los relatos, por la riqueza de las circunstancias, mayor comprobación. No quedará otro recurso que negar el milagro por la tesis apriorística de su imposibilidad.

Para contemplar y descubrir la honda verdad de la vida prodigiosa del Salvador, nos basta el punto de vista en que nos coloca la sublimidad de su doctrina y la transformación prodigiosa que ha realizado en la vida de la humanidad. Podemos decir a Jesús: Señor, no presenciamos, como vuestros apóstoles y vuestros inmediatos discípulos, los milagros que hicisteis en Galilea y en Judea; pero oímos, a través de los siglos, el milagro eterno de tu palabra y palpamos el eterno milagro de tu obra.

CONTINUIDAD EN EL CUERPO MÍSTICO.

Eca de Queiroz sintió la inefable seducción de la personalidad de Jesús. A pesar del fondo de irreverencia y de profanadora ironía que, viniendo de Voltaire y sutilizándose en Renán, palpita en el ambiente literario del siglo XIX, Eca de Queiroz reconstruyó, con bello alarde literario, la escena de la pasión y muerte del Salvador, ajustándose en lo posible al Evangelio, en relato que contrasta con el ambiente negativo o, por lo general, despreocupado de su novela "La Reliquia". En otra de sus obras vuelve su pensamiento sobre la misión redentora de Jesús. Eca de Queiroz reconocerá en El al Salvador del mundo; pero se dirá: siendo el mal tan hondo, el mundo tan vasto y tan largos los siglos, ¿por qué Jesús permanece tan corto tiempo entre nosotros? ¿Por qué su prisa de volver al Padre? ¿Por qué el ansia de su hora que es la de su muerte y su liberación? Eca de Queiroz, al formular estos dolorosos interrogantes, no les encuentra contestación. Y no la halló, porque, no obstante sus lecturas evangélicas, el gran novelista no vió o no quiso ver que, a pesar de su muerte y de su vuelta al Padre, Cristo continuó viviendo entre nosotros, unido al Cuerpo Místico de su Iglesia y alimentando a los que creen en El, no sólo por la gracia de la fe, sino con el pan vivo de su propio Cuerpo.

Cristo, glorioso y triunfante de la muerte y vencedor del mundo, vuelve al Padre, pero no nos dejó abandonados y solos; formó una Iglesia, le infundió su espíritu y le dejó su doctrina y su ejemplo. Envió al Espíritu que procede del Padre y de El, para que transfor-

mara a las almas y les diera nueva luz, de modo que comprendieran mejor el misterio de la redención del mundo, encendiendo en ellas el fuego de la predicación y del sacrificio.

El mensaje de Cristo, el espíritu de Cristo, la moral de Cristo, el amor de Cristo perduran en el mundo a través de su Iglesia, hasta su segunda vuelta como Juez supremo para cerrar las puertas del tiempo y abrir las de la eternidad. Al lado del Cristo, figura humana, semejante a nosotros, oculta su divinidad en los rasgos de la humanidad, hay que colocar, como una integración natural, como su continuidad lógica, el Cristo místico, constituido por El mismo, que palpita en la fe de todos los creyentes, en la unidad absoluta de los que le aman y que forman su Iglesia, que se alimenta del pan que se convierte en su Carne y del vino que se convierte en su Sangre. Jesús continúa viviendo en la tierra, en la Iglesia y en la Eucaristía. Su doctrina no es una palabra cuyo eco va perdiéndose en el tiempo y en el espacio. Su palabra se conserva como un tesoro palpitante y vivo en la Iglesia y tiene hoy, como tendrá mañana, la misma novedad, la misma juventud y la misma resonancia que tuvo cuando salió de los labios divinos y recogieron sus vibraciones las aguas del Tiberiades, las montañas de Galilea o los muros de Jerusalén.

La continuación de la persona de Cristo por este ser misterioso y milagroso, constituido por la colectividad de sus discípulos y fieles, se explica si se tiene en cuenta que Cristo jamás tuvo un sentido individualista de su vida o de su obra, tal como lo entiende y practica el corriente egocentrismo humano. El mensaje de Cristo y su moral del amor entrañan la comunidad, la Iglesia,

como una entidad espiritual que conserva e irradia el Espíritu y la doctrina del Maestro. Cristo no fue nunca un predicador solitario; fue el Jefe, el Alma, el Maestro y el Padre de un grupo humano que palpitó con su palabra y con su amor. El grupo apostólico surge desde el comienzo de la vida pública de Cristo. Podría decirse que la fundación del colegio apostólico consagra la iniciación de esta vida. Jesús vive en el seno de una familia espiritual. ¡Qué bien cuadra la expresión de familia espiritual al referirse a los apóstoles y a los discípulos! La relación que une a los que creen en Jesús y practican la voluntad de su Padre es más fuerte y es más honda que el vínculo de la sangre. "Porque cualquiera que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los Cielos, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mateo XII. 49). No es que Jesús desdeñe la vinculación de la sangre que tiene por su naturaleza humana, sino que pone sobre ella el parentesco espiritual que une por el amor y el cumplimiento de la voluntad de su Padre.

La presencia de Jesús entre los suyos no será siempre material; cuando éstos se reúnen y lo invocan vendrá la presencia espiritual. Jesús es inseparable de los que creen en El y de los que le aman. Oid sus palabras: "Porque donde dos o tres se hallan congregados en mi nombre, allí me hallo yo en medio de ellos" (Mateo XVIII. 20).

Cristo encuentra en su lenguaje poético la expresión exacta del sentido colectivo de su doctrina y de su obra. Surgen entonces las justas imágenes del rebaño y de la vid. "Yo soy el buen Pastor, el buen pastor sacrifica la vida por sus ovejas. Yo soy el buen Pastor, y conozco mis ovejas y las ovejas me conocen a Mí. Tengo otras

ovejas que no son de este aprisco, las cuales debo yo recoger y oirán mi voz y se hará un solo rebaño y un solo pastor" (Juan X. 14 y 16).

La humanidad debe reunirse en Cristo para formar un solo rebaño. Este rebaño será la Cristiandad.

A la muerte de Cristo, sus apóstoles y los sucesores de sus apóstoles recogerán las otras ovejas para formar el rebaño único, el de su Iglesia. Y el pastor no abandona a sus ovejas, está en medio de ellas y las ovejas oirán su voz.

Más expresiva de la relación que existe entre Jesús y sus discípulos y seguidores es la metáfora de la vid: "Yo soy la verdadera vid, permaneced en Mí y Yo permaneceré en vosotros. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien está unido conmigo y yo con él, ese da mucho fruto, porque sin mí nada podéis hacer" (San Juan XV. 1 y 5).

La vida espiritual consiste en estar unido a Cristo y formar un solo cuerpo, un solo ser viviente con Cristo y recibir la misma savia de Cristo. Prosperan y florecen los sarmientos que reciben aquella savia, y se secan y mueren los que no la reciben y serán arrojados de la viña. Y el Padre cuidará de la viña y podará los sarmientos buenos con las pruebas del dolor y del sacrificio para que den más fruto. La vid fundada por Jesús, cuyo centro es El y cuya vida es El, se extiende hoy por todo el mundo y abraza la redondez de la tierra.

¿Cómo pensar entonces que la familia espiritual de Cristo, el rebaño de que es pastor, los sarmientos cuyo tronco y raíz son el mismo Cristo, podían ser abandonados por El después de la muerte que aceptó para redimirnos y darnos, precisamente, la vida?

El Evangelio nos va a dar la respuesta. Es el propio Jesús quien habla: "No os dejaré huérfanos. Yo volveré a vosotros, entonces conoceréis vosotros que yo estoy en mi Padre y que vosotros estáis en Mí y Yo en vosotros. Cualquiera que me ame observará mi doctrina y mi padre le amará y vendremos a El y haremos mansión dentro de él".

Y continúa Jesús: "al presente, a la verdad padecéis tristeza; pero yo volveré a visitaros y vuestro corazón se bañará de gozo y nadie os quitará vuestro gozo". "En el mundo tendréis grandes tribulaciones; pero tened confianza: Yo he vencido al mundo" (Juan XVI. 22 y 32).

Jesús ha explicado después de la Cena, a su discípulos, la necesidad de su vuelta al Padre; pero esa vuelta no es el abandono de los que le aman y le siguen y tampoco es la dejación de su obra. Tan eficaz como su presencia humana será su presencia mística. El espíritu de Cristo permanece en nosotros. Está en su Iglesia. Ha dicho, cuando recibe la confesión de Pedro, que El fundará su Iglesia y que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Jesús ha venido a anunciar el reino de Dios, a explicar el misterio de la redención y a traer la vida al mundo. Ese reino, ese misterio y esa vida continuarán en sus discípulos, en los que creen en El, en los que le aman, porque El continúa siendo, a través de nuestras almas, el fundador de ese reino, el maestro de ese misterio y la fuente de esa vida.

CAPITULO III

LA IGLESIA CONTINUACION DE CRISTO

COMUNIDAD EN LA FÉ

¿Quiénes forman la Iglesia de Jesús? Los que predican su doctrina, los que la reciben, creen en ella y la practican. Esta Iglesia comprenderá a todos los hombres: "Y vendrán también gentes del oriente y del occidente, del norte y del mediodía, y se pondrán a la mesa en el convite del reino de Dios" (Lucas XIII. 29).

El carácter universal de esta Iglesia resalta otra vez en un pasaje de San Mateo: "Así yo os declaro que vendrán muchos del oriente y del occidente y estarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el reino de los cielos; mientras que los hijos del reino serán echados fuera, a las tinieblas" (VIII. 11).

El discurso de la última cena, que es el testamento de Jesús, consagra la misión de los apóstoles, pues dice que los envía al mundo. Después de su muerte Jesús reitera su mandato.

Es en el monte de Galilea, que El les había señalado, donde se encuentran reunidos y le adoran. Jesús se les acerca y les habla en estos términos: "A Mí se me

ha dado toda potestad en el Cielo y en la Tierra. Id pues e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todas las cosas que Yo os he mandado. Y estad ciertos que yo estaré siempre con vosotros hasta la consumación de los siglos" (Mateo, XXVIII. 18, 19 y 20).

De este modo se establece la continuidad absoluta entre Jesús y su Iglesia y se forma la unidad sublime entre todos sus discípulos y El mismo y entre los miembros de su Iglesia y el Padre que le ha enviado.

Jesús va a morir... Forzoso es que se despidiera de sus discípulos y les dé sus últimas instrucciones. En el discurso de la cena, explica su vuelta al Padre y afirma la continuidad de su espíritu por su presencia en el alma de sus apóstoles y de sus discípulos. No se limita a esto el Salvador; dirige a su Padre la sublime plegaria con justicia llamada Oración sacerdotal. En ella pide al Padre que glorifique a su Hijo y, después de decir: "tengo acabada la obra cuya ejecución me encomendaste", dirige su plegaria divina por su Iglesia, por todos los que le han seguido: "Oh, Padre santo, guarda en tu nombre a estos que Tú me has dado, a fin de que sean una misma cosa, así como nosotros lo somos en la naturaleza". Pide Jesús que los apóstoles que le escuchan formen entre sí una sola unidad como la que existe entre El y el Padre. Y agrega: "Así como tú me has enviado al mundo, así Yo los he enviado también a ellos al mundo" (Juan XVII. 18) Quiere decir que la misión de Cristo es semejante a la misión de los Apóstoles y que la obra de éstos es la continuación de aquella. Por estas palabras establece Jesús una unidad absoluta entre El y su

Iglesia, entre los miembros de ésta, entre ella y su Padre. Y agrega Jesús, en aquella misma ocasión: "Y yo, por amor de ellos me santifico a mí mismo, con el fin de que ellos sean en verdad santificados" (Juan XVII. 19). Estas palabras no pueden tener otro sentido que Jesús se sacrifica en su humanidad, para santificar por su humanidad a aquellos por quienes ha rogado y para consagrarlos en apóstoles de la verdad evangélica. Los fieles que en El creen serán santos y formarán la Iglesia Santa, como Jesús es santo.

Hemos visto que la Iglesia, si bien tiene como núcleo principal el grupo de apóstoles y de discípulos de Jesús, está constituida por todos los que creen en El y que viniendo del oriente y del occidente, del norte y de^l mediodía, tendrán parte en el reino de los cielos y se sentarán en el convite de Abraham y de Jacob. Jesús no podía olvidar a esta multitud innumerable llamada a la vida eterna por su palabra y por su sangre. Así dirá en su oración sacerdotal: "Pero no ruego solamente por estos, sino también por aquellos que han de creer en Mí por medio de su predicación. Que todos sean una misma cosa, y que como Tú ¡oh, Padre! estás en Mí y Yo en Tí, así mismo sean ellos una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que Tú me has enviado" (ib. 20).

Nada existe de más claro y enfático en el texto evangélico que esta permanencia o unión de todos los fieles en Jesús y en el Padre. La comunidad de los creyentes debe formar una misma cosa en el Padre y en Jesús, y esa unidad o compenetración será la prueba ante el mundo de la misión que el Hijo ha recibido del Padre.

Esta unión queda explicada porque el Padre está en el Hijo y el Hijo está en los que en El creen. No es

sólo una unidad basada en la fé y en el amor; es una unidad más profunda, determinada por la permanencia o por la asistencia y fusión de Cristo con nosotros y por la vinculación estrecha de Cristo con el Padre, que produce la unión definitiva de Este con nosotros. Oigamos las palabras del Salvador: "Yo estoy en ellos, y Tú estás en Mí, a fin de que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que Tú me has enviado y amándoles a ellos como a Mí me amaste" (ib. 23).

El Salvador repite por tercera vez la palabra unidad; y esta unidad se consuma por quedarse Jesús con nosotros y por amarnos el Padre como ha amado a su Hijo. El Salvador no se contenta con haberse expresado así. Pide al Padre que aquellos que han sido dados por El estén donde El está y contemplen la gloria del Hijo; recuerda que el mundo no ha conocido al Padre pero que sí el Hijo lo ha conocido y que los fieles han conocido la misión del Hijo. Y termina Jesús con este voto: "Yo, por mi parte, les he dado y daré a conocer tu nombre, para que el amor con que me amaste, en ellos esté y Yo esté en ellos" (Juan XVII. 26).

Las palabras de Jesús después de la Cena, inmediatamente antes de entregarse a sus enemigos, son, por lo que se refiere al Padre, su plegaria final; y son su testamento, por lo que se refiere a nosotros. En ese testamento, nos afirma que conociendo su misión y por ella al Padre, los apóstoles y todos los que crean por su predicación recibirán el amor del Padre que estará con nosotros, así como está con nosotros el propio Jesús.

La muerte de Jesús no significará sino la separación de su figura humana y la consumación del sacrificio. Jesús glorificado por la resurrección tiene que volver al

Padre, pero el amor del Padre y El, en su espíritu y en su humanidad por la Eucaristía, se queda con nosotros.

¿Qué credencial tendrán los apóstoles para predicar el Evangelio y la Buena Nueva a todas las naciones, como se registra en San Mateo, y a todas las criaturas, como dice San Marcos? Si la misión de los apóstoles es continuar la de Jesús, la autoridad de estos tiene que ser semejante a la de Aquel.

Oigamos las palabras de Jesús: "En verdad, en verdad os digo que quien recibe al que yo enviare, a Mí me recibe, y quien a Mí me recibe recibe a Aquel que me ha enviado". Y agrega: "El que os escucha a vosotros, me escucha a Mí y el que os desprecia a vosotros, a Mí me desprecia, y el que a Mí me desprecia, desprecia al que me ha enviado" (San Juan XIII. 20).

La misión de Jesús tiene la autoridad del Padre. La misión de los apóstoles tiene la autoridad de Jesús y, por Jesús, la del mismo Padre. No hay, pues, separación ni distancia en la unidad sublime de la Iglesia, Cristo y el Padre. El que escucha y recibe a los apóstoles escucha y recibe a Jesús y escucha y recibe al Padre.

Jesús había dicho, también, a sus apóstoles: "Todo lo que atáreis sobre la tierra será atado en el Cielo, todo lo que desatáreis sobre la tierra será también desatado en el Cielo". Quiere decir que la autoridad de la Iglesia es semejante a la autoridad de Jesús, y tenía que ser así desde que la misión de la Iglesia era continuar la obra del Salvador. Además, El había ofrecido permanecer en la Iglesia hasta la consumación de los siglos.

EL PRIMADO DE PEDRO.

La autoridad espiritual de la Iglesia exige, desde el punto de vista divino, la unidad con Dios. Esta unidad requiere, para su eficacia en la tierra, la autoridad de un jefe visible. Formada la Iglesia por elementos humanos quiso el Salvador que la unidad tuviera la garantía de la jerarquía indispensable en todo organismo; y la jerarquía supone la base esencial de una cabeza o autoridad suprema.

Los apóstoles constituyen la autoridad en la Iglesia. El apostolado, así como en vida de Jesús lo tuvo a El personalmente como a jefe y Maestro, a la muerte del Salvador debía tener un jefe, una autoridad suprema designada por el mismo Jesús y a la cual debería encomendarle, de un modo especial, el poder de atar y desatar y la confirmación de la fe de sus hermanos. La Iglesia, en su estructura y en su jerarquía coronada por una autoridad suprema, no es el resultado de una evolución humana, sino la obra de la institución divina. Del mismo modo que la Iglesia, como cuerpo místico, aparece en el Evangelio, la autoridad suprema de la Iglesia, por el primado de Pedro, surge, con idéntica claridad, de las páginas del Nuevo Testamento.

La figura de Pedro se destaca con caracteres excepcionales en el colegio Apostólico. Su título principal para esta posición única es su fe en la misión de Jesús. Es el que aparece teniéndola con más intensidad, si cabe hablar así, y declarándola el primero, y más terminantemente. Inmediatamente después de la multiplicación de los panes pronuncia Jesús, en la Sinagoga de Cafarnaúm,

el discurso eucarístico, aquel discurso que arrancó de algunos de sus discípulos la frase: "Dura es esta doctrina, ¿y quién puede escucharla? Nos dice el Evangelio de San Juan que "muchos de sus discípulos dejaron de seguirle". Por lo que dijo Jesús a los doce: ¿y vosotros, queréis también retiraros? Respondióle Simón Pedro: "Señor ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocido que Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (Juan VI 67 a 70). Otra vez el Salvador, viniendo al territorio de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre? Respondieron ellos: unos dicen que Juan el Bautista, otros Elías, otros Jeremías o alguno de los Profetas. Díceles Jesús: Y vosotros ¿quién decís que soy Yó? Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, le dijo: Bienaventurado eres, Simón Barjona, porque no te ha revelado eso la carne y sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y Yo te digo que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a tí te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares sobre la tierra, será también atado en los cielos; y todo lo que desatares sobre la tierra será también desatado en los cielos" (Mateo XVI 14 a 19). No cabe mayor claridad ni precisión respecto del primado de Pedro. La autoridad conferida a éste es la base, la piedra sobre la que fundara la Iglesia. Pedro, al confesar a Cristo, ha recibido la inspiración del Padre y Jesús le confiere, de un modo especial y personal, la facultad de atar y desatar que ha conferido a to-

dos los apóstoles. Y a él sólo le entrega el simbólico tesoro de las llaves del cielo.

Esta situación excepcional en que aparece San Pedro en el Evangelio de San Mateo, por las palabras que inútilmente tratará de interpretar la crítica protestante o de negar su autenticidad la crítica racionalista, aparecen también en San Lucas. Después de ofrecer Jesús a los apóstoles el reino de los cielos por haber perseverado con El en las tribulaciones, se dirige, especialmente, a Pedro:

"Simón, Simón, mira que Satanás va tras de vosotros para zarandearos como el trigo. Mas yo he rogado por tí a fin de que tu fe no perezca; y tú, cuando te conviertas, confirma a tus hermanos. Señor, respondió él, yo estoy pronto a ir contigo a la cárcel y aún a la muerte. Pero Jesús le replicó: Yo te digo ¡oh Pedro!, que no cantará hoy el gallo antes que tú niegues tres veces, haberme conocido" (Lucas XXII 31 a 34). Así fué, en efecto, Pedro le negó tres veces. Mirado por Jesús lloró su apostasía y le perdonó el Maestro.

Así como Pedro fué el primero que comprendió la misión divina de Jesús y le declaró Hijo de Dios, después de la muerte del Salvador fué el primero que creyó en su resurrección ante el simple anuncio de la tumba vacía. Y cuando Jesús se les aparece en la ribera del Tiberiades, realizada la pesca, invitados por Jesús a almorzar, acabada la comida, dice Jesús a Simón Pedro: "Simón, Hijo de Juan, ¿me amas tú más que estos? Dícele: Sí, por cierto, Señor; Tú sabes que te amo. Dícele: apacienta mis corderos. Segunda vez le dice: Simón, hijo de Juan, me amas. Respóndele: sí, Señor, Tú sabes que te amo. Dícele: apacienta mis corderos. Dícele, tercera vez: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro

se contristó de que por tercera vez le preguntase si le amaba; y así respondió: Señor Tú lo sabes todo; Tú conoces que yo te amo. Dijole Jesús: apacienta mis ovejas" (Juan XXI 15 a 17). Es verdad que tres veces Pedro negó a Jesús, pero tres veces le confesó su amor y cada confesión arrancó del Salvador el mandato divino de apacentar sus corderos y la tercera vez de apacentar sus ovejas.

En los tres evangelistas, S. Mateo, S. Juan y S. Lucas, surge el primado de Pedro. En San Mateo recibe las llaves del Cielo. En San Lucas, el misterioso poder de confirmar en la fe a sus hermanos. En San Juan la autoridad suprema de pastor de los fieles y de los maestros de los fieles. Jesús constituye, pues, a Pedro como el pastor universal de su rebaño. El nos ha dicho que recogidas las ovejas que no eran de ese aprisco habría un solo rebaño y habría un solo pastor.

LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

Para cumplir su promesa de estar con nosotros hasta la consumación de los siglos, de dejarnos su amor, de venir con el Padre y hacer su morada en el corazón de los que en El creen, no le bastó a Jesús constituir una Iglesia, depositaria y propagadora de su doctrina, formar con ella un cuerpo místico de unidad sublime, enviar al Espíritu consolador que revelará toda verdad; quiso dejarnos, además, su carne como alimento y su sangre como bebida. Es verdad que la palabra de Jesús creída y conservada en nuestros corazones será su savia y su fuerza misteriosa; pero El quiso que no sólo viviéramos

de su doctrina y de nuestra fe en ella. Deseando apurar, si cabe decir así, la unión de su divinidad y de su humanidad con nuestro propio ser, quiso que esta humanidad constituida por su carne y por su sangre y por su alma, fuera el alimento de nuestros cuerpos y de nuestras almas. Así Jesús, en la plenitud de su ser humano y divino, moraría en nuestro corazón. Tal es el misterio de la Eucaristía, en que culmina el deseo de Jesús de permanecer en sus fieles y de seguir siendo el centro vivo de su Iglesia.

Queda establecida la Eucaristía como el testamento del Señor y el memorial de su muerte, la noche anterior de su pasión. Refiérenla, con su brevedad sublime y casi en los mismos términos, los evangelios sinópticos. "Mientras estaban cenando tomó Jesús el pan y le bendijo y partió y dióselos a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed, este es mi cuerpo. Y tomando el cáliz dióselos diciendo: Bebed todos de él, porque esta es mi sangre del nuevo testamento, la cual será derramada por muchos para remisión de sus pecados" (Mateo XXVI 26 a 28). Casi en los mismos términos la refiere San Marcos. En San Lucas se agrega la variante de que su cuerpo es también dado por los apóstoles y las palabras: "haced esto en memoria mía", que consagran la perpetuación del sacrificio.

En términos análogos refiere San Pablo la institución eucarística. La simplicidad, claridad e inmediatez de los textos no admiten el menor asomo de duda. Jesús dice que el pan que ha bendecido es su cuerpo y que el cáliz que da a beber a sus discípulos contiene su sangre. Y ese cuerpo va a ser entregado y aquella sangre va a ser derramada.

La Eucaristía da cumplimiento, en el instante augusto de la despedida de Cristo, la víspera de su pasión, a la promesa hecha en la Sinagoga de Cafarnaúm y que relata, con detalles sublimes, el evangelio de San Juan.

Cuando le preguntaron a Jesús qué milagro hacía para creer en El y solicitaban un milagro semejante al del maná que sus padres comieron en el desierto, Jesús les dijo que Moisés no les dió el pan del cielo, porque pan de Dios es aquel que desciende del cielo y que da la vida al mundo. Relata San Juan: "Y dijéronle ellos: Señor, danos siempre de ese pan. A lo que Jesús respondió; Yo soy el pan de la vida: El que viene a Mí no tendrá hambre y el que cree en Mí no tendrá sed jamás". Y agregó luego: "Yo soy el pan de la vida, yo soy el pan vivo que ha descendido del cielo. Quien come de este pan vivirá eternamente y el pan que Yo daré es mi misma carne para la vida del mundo" (Juan VI 34, 35, 48, 51 y 52). Y continúa San Juan el misterioso relato, como adelantándose a los argumentos de la incredulidad de todos los tiempos: "Comenzaron entonces los judíos a altercar unos con otros diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús, empero, les dijo: En verdad os digo, si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis la vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y Yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne, verdaderamente, es comida, y mi sangre es, verdaderamente, bebida. Quien come mi carne y bebe mi sangre en Mí mora y Yo en él" (Juan VI 53 a 57).

Recordemos las palabras de la oración sacerdotal de Jesús. El ha rogado al Padre para que su amor perma-

nezca en nosotros. El ha pedido por todos los que en El creen. En la misma cena en que pronunció aquella su última plegaria sacerdotal, instituyó la Eucaristía como el medio de que se realizase aquella unión definitiva que es real y espiritual entre El y sus fieles. Comer la carne de Cristo y beber su sangre es morar en El, vivir por El y asegurar esta vida para la eternidad por la resurrección.

La Eucaristía es, así, la consumación de la unidad, la fusión de Cristo y los hombres y, por esta fusión, la consumación del amor. Cristo continúa en la Iglesia. Cristo continúa en su cuerpo místico, pero este cuerpo místico se alimenta no sólo del espíritu del Salvador, sino de su propia carne y de su propia sangre. Jesús ha participado de nuestra humanidad; nosotros, al incorporarnos estos elementos de su humanidad, su carne y su sangre, participamos de su divinidad. Nos une con El, la fe, nos une con El, el amor. Se funde nuestra carne con su carne y nuestra sangre con su sangre. Jesús ha querido que su cuerpo místico quedara penetrado por la plenitud de su ser humano y divino.

LA TRILOGÍA INSEPARABLE: FE, AUTORIDAD DE PEDRO Y EUCARISTÍA

La nota final de Cristo, el Cuerpo Místico, contiene tres elementos inseparablemente unidos: la comunidad de los fieles, en la Fe que constituye la Iglesia; la cohesión y unidad de ésta por una autoridad visible; y la presencia misteriosa del propio Jesús en la Eucaristía, que

perpetúa su sacrificio y la obra de la redención y que constituye el alimento de todos los fieles.

La Iglesia es originada por el vínculo de la fe. La Iglesia la forman los que creen en Jesús, los que creyeron cuando El enseñó estando en el mundo, y los que creen por la predicación de los que recibieron sus enseñanzas directas. La Iglesia continúa enseñando lo que enseñó Jesús. Por la Iglesia los hombres creerán en la misión que Jesús trajo del Padre y verán a éste a través de Jesús. La misión de la Iglesia es difundir la Fe, traer la gracia del Padre y los dones del Espíritu sobre todos los hombres. En esta labor de autoridad y de magisterio era indispensable la unidad de un jefe visible, y aparece el primado de Pedro consagrado por Jesús con el título de la culminación de la fe en El y de la confesión de esa Fe. Pero la Iglesia no sólo debe difundir la Fe, sino también continuar la obra de la redención. La Pasión de Jesús debe perpetuarse; la encarnación de Jesús ha de continuar en el transcurso de los siglos. Cristo descendiendo al pan y al cáliz, como descendió al seno de la Virgen María y permanecerá hasta la consumación de los siglos en el tesoro eucarístico que se convertirá en el pan de las almas y en el pan de los cuerpos transformados, así, en templos de la divinidad. La Fe en Cristo, la adhesión a la Iglesia, el alimento eucarístico, forman una trilogía indisoluble; constituyen los tres elementos inseparables de la continuidad de Cristo en nosotros.

La simple razón descubre el vínculo profundo que une la idea de la permanencia de Jesús en nuestras almas, la cohesión en la Iglesia y la alimentación por el misterio eucarístico que perpetúa el sacrificio de la Redención. Permaneciendo Je-

sús en los que creen en El, por la comunidad de la fé, ellos forman la unidad de un cuerpo místico. Mas, siendo los hombres seres visibles y falibles, es indispensable que esta unidad se realice bajo un jefe visible; y el depósito de la Fe debe tener la garantía de la infalibilidad. Autoridad e infalibilidad en el jefe de ese cuerpo visible serán el fundamento de la unidad de Fe. Agregariamos, con De Maistre, el fundamento de la libertad, porque en el momento en que el cuerpo de Cristo se dividiese o tuviera varias cabezas, vendría la anarquía y, junto con ella, el sometimiento a potencias extrañas, como ha sucedido con las iglesias llamadas ortodoxas y protestantes. A la unidad de la Fe y a la unidad de cohesión y de disciplina, corresponde otra base más honda y más completa de unidad. Los fieles son carne y espíritu, y siendo Jesús, por su humanidad, también carne y espíritu, es necesario que se realice, a través de la carne, sangre y alma de Cristo, la unión de su humanidad con nuestra humanidad, para que, a través de esa humanidad, podamos nosotros ser participantes de su divinidad. De este modo, la Encarnación y la Redención se perpetúan en nosotros. Surge entonces la unidad integral o la *consumación en la unidad* de que habló el propio Redentor en el discurso de la Cena. Destácase, pues, la congruencia lógica y estética de la unidad de la Fe en Cristo, de la unidad de autoridad en su Vicario visible y de la unidad del Pan y de la Sangre para formar un mismo cuerpo, como diría San Pablo.

La vinculación lógica entre los tres elementos del cuerpo eucarístico, que acabamos de señalar, se halla, históricamente, en los Evangelios. La Iglesia, o sea el cuerpo místico, fundada en la Fe y en la predicación de ésta,

la Eucaristía y el Primado de Pedro, por una misteriosa coincidencia aparecen unidos en las páginas del Nuevo Testamento.

Jesús forma el grupo apostólico; mas, el anuncio formal de su Iglesia y la promesa de su permanencia en nosotros, aparecen con motivo de la confesión de la fe de Pedro. La Iglesia se fundará sobre la piedra, que es Simón, y se mantendrá por la autoridad de Pedro, que es de atar y desatar. Y esa autoridad de Pedro es conferida como premio y consagración de su fe, la cual no viene de la carne ni de la sangre, sino de la inspiración del Padre. No debemos olvidar que este episodio de la confesión de Pedro y de la promesa de la Iglesia, que tiene lugar en Cesarea de Filipo, viene inmediatamente después de la primera confesión de Pedro. En circunstancias que Jesús explicaba, en la Sinagoga de Cafarnaúm, cómo daría a comer su carne y a beber su sangre declarándose Pan de Vida descendido del Cielo, se han retirado algunos de sus discípulos y Jesús pregunta a los apóstoles si piensan también retirarse. Mas, Pedro le dice: "¿A dónde iremos, Señor? Tú tienes las palabras de la vida eterna, Tú eres el Hijo de Dios vivo". La primera confesión de Pedro, a nombre suyo y de sus compañeros, está unida a la institución de la Eucaristía. La segunda confesión de Pedro, en Cesarea de Filipo, está unida a la promesa de Jesús sobre la fundación de su Iglesia.

En la noche de la Cena en que se instituyó la Eucaristía, cumpliendo el Señor el anuncio y la promesa que había hecho en Cafarnaúm, puede decirse que también aparece establecida la Iglesia, teniendo como Jefe y Pontífice Supremo al mismo Salvador. Jesús, asumiendo este papel, ruega por su Iglesia, constituida no sólo por los

apóstoles, sino también por los que por su predicación tendrán fe en el Señor. Jesús es el sacrificador y el sacerdote. Su oración cubre la universalidad de las gentes que formarán su rebaño y esto se realiza inmediatamente después de haber bendecido el pan y el vino.

En la oración sacerdotal declara Jesús que envía al mundo a sus apóstoles, así como el Padre lo ha enviado a El. La misión apostólica con la plegaria de la permanencia de Dios y la propia permanencia de Jesús en los suyos, se realiza inmediatamente después de establecido el misterio Eucarístico.

Indiquemos, por último, una tercera coincidencia después de la resurrección del Señor. Aparece en Galilea a los apóstoles, les reitera su misión, les ordena bautizar a todas las gentes en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y les asegura que se quedará con ellos hasta la consumación de los siglos. También después de la resurrección, a orillas del lago Tiberiades, tiene lugar la escena en que Jesús se dispone a comer los peces en compañía de Pedro y de los otros apóstoles, y entonces interroga a Pedro por tres veces si le ama, y ante las respuestas afirmativas de Pedro —reiterada confesión de su amor, que corresponde a su reiterada confesión de fe— Jesús le encarga apacentar no solamente sus corderos, sino también sus ovejas. Unión de los fieles en la Fe, Primado de Pedro, Eucaristía, son la trilogía inefable que constituye la continuación mística y real de Cristo entre nosotros. Plenitud de Dios que viene a las almas, divinidad de Jesús que nos eleva al rango de hijos y de amigos suyos, humanidad incorruptible de Jesús que se junta con nuestra humanidad corruptible para hacerla incorruptible y eterna.

CAPITULO IV

ESENCIA UNICA DE LAS NOTAS DE CRISTO

Viendo, en conjunto, las siete notas que hemos indicado en el Cristo objetivo, se percibe que hay en ellas no sólo armonía, sino estrecha vinculación lógica. Todas ellas se desprenden, como consecuencia clarísima, de la misión divina de Jesús. Encarnación y redención, las dos fases de su misión divina, originan las siete notas del Cristo objetivo. Si Jesús viene de Dios y es hijo de Dios, debe tener plena conciencia de su filiación divina.

Si Jesús viene de Dios y con misión de Dios, nos revelará el mensaje y la voluntad de su Padre. Este mensaje es de amor paternal. Dios sacrifica su Hijo por la salvación del mundo; la paternidad divina aparece así en segundo término. Lógica consecuencia de la paternidad divina es la fraternidad humana y, sobre ésta, se basará la moral del amor.

Jesús, hijo de Dios y enviado de Dios, debe tener una santidad divina, inefable, inaccesible, inconfundible.

El enviado de Dios debe tener el poder de Dios sobre los hombres y sobre la naturaleza. La misteriosa atracción de Cristo sobre las almas y su poder sobre

la naturaleza, o sea el milagro, son la consecuencia natural de su santidad, de su misión divina y de su mensaje de amor.

La lógica también descubre que la misión de Cristo no puede terminar con su muerte redentora. Cristo debe continuar animando las almas y mediando entre el Padre y los hombres, mientras dure la humanidad sobre la tierra. Esa permanencia de Jesús invisible en las almas, misteriosa en la Eucaristía, plena en su divinidad y en su humanidad es la culminación lógica de la misión que ha traído del Padre, de su santidad y de su amor.

Forman, así, las siete notas del Cristo objetivo, una arquitectura de belleza insuperable y de trabazón lógica, que ve nuestra inteligencia.

El misterio de Dios, el contenido que existe detrás de esa arquitectura y de esa trabazón, es inaccesible para nosotros. Nuestra razón no podrá abarcar jamás la infinitud del amor divino que se refleja en la Encarnación y en la Redención; pero, revelada esta verdad e inclinada nuestra inteligencia ante ella, ve claramente que el Hijo del Padre debe considerarse tal, debe exponer su mensaje y realizar su voluntad, debe unir a los hombres con la moral del amor, siendo el paradigma de esa moral; debe sellar su doctrina, atrayendo a los hombres con los prodigios obrados sobre la naturaleza, y debe continuar entre nosotros por el cuerpo místico de su Iglesia.

La razón humana no sólo descubre esa vinculación lógica entre las notas del Cristo objetivo. Ahondando en ellas, descubre también la unidad misteriosa en una esencia común, que es el amor. En efecto, las diversas notas

del Cristo objetivo no son sino revelaciones o manifestaciones del amor.

Jesús se encarna por amor, por amor a los hombres que desea redimir; por amor al Padre, cuya voluntad desea cumplir glorificándolo. La conciencia de su filiación divina revela el amor de Jesús a su Padre. El mensaje de la paternidad divina es un mensaje de amor, de amor infinito, de amor hecho de perdón y de misericordia. Jesús predica ese mismo amor a los hombres, y esa es su moral. Jesús vive ese amor y lo vive hasta morir por él, y esta es su santidad. La autoridad de Jesús sobre los hombres, se explica por el amor, se basa en el amor y no tiene otro fin que el amor. La autoridad en la naturaleza tiene también como fundamento el amor y como finalidad el amor. Los milagros de Jesús se realizan para hacer el bien; son obras de compasión y de misericordia, es decir, de amor. Por último, Cristo se queda entre nosotros por amor. El cuerpo místico de Jesús constituido por su presencia en las almas y por la Eucaristía es la culminación del amor. La Eucaristía es el misterio del Amor, su manifestación suprema y su obra maestra.

El amor de Jesús, como la luz material, tiene siete notas. En todas ellas palpita la misma esencia, existe la misma sustancia. No podemos separar las notas de este amor sin destruir el amor mismo. Quidemos a Jesús el carácter de Hijo de Dios; por grande que fuera su amor, nuestra inteligencia conociendo a Dios, podría concebir un amor más grande. Aceptemos a Jesús como Dios; pero, quitémosle la autoridad en los hombres o la autoridad en la naturaleza, y aquel amor aparecería incompleto e impotente. Aceptemos las seis primeras notas del Cristo objetivo; pero, neguemos su continuidad en las almas o

en el misterio de la Eucaristia, y aquel amor no sería amor perfecto, porque su obra quedaria limitada a un punto del espacio y a una época del tiempo. La divinidad del amor de Jesús exige la permanencia y la continuidad de su obra.

Si Dios es amor, Cristo es amor, y el amor en Cristo y en Dios aparecerá en ecuación sublime. Este amor es Luz y es Vida. Sin ese amor, nada veríamos, sino sombras, angustiosos misterios y enigmas indescifrables. Repetiríamos con el poeta: "Y no saber a dónde vamos, ni de dónde venimos". Y tendríamos que exclamar como Pascal: "¿Y por qué al mundo? ¿y por qué mi existencia y aquí y no en otra parte?"

Sin ese amor, tampoco viviríamos plena y noblemente. Nuestra existencia se arrastraría en el apetito y en el dolor, sin perspectivas y sin esperanza. La vida, volcándose sobre la materia, quedaria aprisionada por ésta y desaparecería con ésta.

Luz, Vida y Amor forman una trinidad indisoluble; pero, esa luz, no es la luz material; esa vida, no es la de la carne. Es la luz que nos revela el mundo invisible, es la vida que renueva a las almas; luz que está más allá del espacio y que brillará por siempre; vida que no se corrompe ni se extingue y que no aniquila ni mata para poder vivir, sino que todo lo conserva, todo lo asume, todo lo dignifica y todo lo anima. Amor que vence a la muerte, que todo lo une, que todo lo eleva; amor que ilumina y que enciende, que nos incorpora a Dios y que parece reflejar en nuestro corazón las inefables palpitaciones del divino Corazón.

CAPITULO V

EL CUERPO MISTICO EN LA TRADICION APOSTOLICA Y LA TRADICION ECLESIASTICA

Las notas del Cristo objetivo se hallan en el texto evangélico. Esta doctrina ha sido conservada por la tradición eclesiástica. Puede decirse que ella ha creado la Iglesia y palpita en la fe y en la vida de la Iglesia, confundiéndose con la Iglesia misma. Así como hemos señalado las pruebas de esta doctrina en el texto evangélico, debemos referirnos a sus manifestaciones en los otros libros inspirados y en la tradición de los Padres.

LA IGLESIA, CUERPO DE JESÚS SEGÚN SAN PABLO

Las Epístolas de San Pablo confirman y enuncian, clara y admirablemente, la concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Este cuerpo tiene una cabeza que es el mismo Jesús; los fieles son los miembros. La idea de cuerpo, que originariamente aparece en la filosofía estoica, de un modo vago e impreciso, aplicada a la Hu-

manidad toda, se define netamente en San Pablo al referirse a la Iglesia de Cristo. Los fieles están unidos a Jesús en una unión tan estrecha e íntima como el cuerpo con la cabeza; y los miembros están unidos entre sí de modo que cada uno realiza su función no para sí, sino para el cuerpo todo. La imagen del rebaño y la de la vid se afirman con esta nueva imagen de un cuerpo vivo que exige la cohesión absoluta y la unidad de todos sus miembros. "Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, mas no todos los miembros tienen un mismo oficio, así nosotros formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos, recíprocamente, miembros los unos de los otros (Romanos XII. 4 y 5). Explica San Pablo la diferenciación de esos miembros: "Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros y todos los miembros, con ser muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo. A cuyo fin todos nosotros somos bautizados en un mismo espíritu para componer un solo cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres y todos hemos bebido un mismo espíritu. Que ni tampoco el cuerpo es un solo miembro, sino muchos" (1a. Corintios XII del 12 al 14). Y luego, refiriéndose a los fieles, agrega: "Vosotros sois pues el cuerpo de Cristo. Y de este cuerpo Cristo es la cabeza y esta cabeza dará vida a todo el cuerpo" (ib. 2/).

La unidad de los fieles, o sea, la unidad de la Iglesia es, pues, en San Pablo, como una unidad orgánica. Consecuente con este concepto, San Pablo condenará toda división en la Iglesia. Cristo no puede ser dividido: "Porque he llegado a entender hermanos míos que hay entre vosotros contiendas, quiere decir que cada uno de vosotros toma partido diciendo: Yo soy de Pablo, yo soy

de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. Pues ¿qué Cristo se ha dividido?" (1a. Corintios. Cap. I. 11 y 12).

La unidad de Cristo en su cuerpo se refleja en la unidad de los bautizados y redimidos por El y es, además, obra de Dios que anima a todos los fieles, aunque hayan sido distintos los apóstoles o predicadores de su doctrina. "Y así ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que es el que hace crecer. Tanto el que planta como el que riega vienen a ser una misma cosa, porque nosotros somos unos coadjutores de Dios, vosotros sois el campo que Dios cultiva, sois el edificio que Dios fabrica" (1a. Corintios III. 7 a 9).

La unidad del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, está consagrada por dos elementos, además del bautismo y de la fé en Dios: el amor de Dios y la Eucaristía. El amor de Dios constituye un vínculo que nadie puede romper. "¿Quién puede pues separarnos del amor de Cristo? ¿La tribulación? ¿o la angustia? ¿o el hambre? ¿o la desnudez? ¿o el riesgo? ¿o la persecución, o el cuchillo....? Ni lo que hay de más alto ni de más profundo, ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios que se funda en Jesucristo Nuestro Señor" (Romanos VIII. 35 y 39).

La Eucaristía consuma la unidad que se funda en el amor de Dios: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo del Señor? Porque todos los que participamos del mismo pan, bien que muchos, venimos a ser un solo pan y un solo cuerpo" (1a. Corintios. X. 16 y 17).

Por el cuerpo místico estamos unidos estrechamente a Cristo y nuestra vida es la vida de Cristo y la resurrec-

ción de Cristo será nuestra resurrección. Así como todos pecamos en Adán y morimos en Adán, vivimos y resucitamos con Cristo. "Que así como Adán muere en todos, así en Cristo todos serán vivificados" (1a. Corintios XV. 22). "Así como el primer hombre ha sido terreno, han sido también terrenos todos sus hijos; y así como es celestial el segundo Hombre, son también celestiales todos sus hijos" (ib. 48). Y más explícitamente nos dirá San Pablo cómo esta unidad se basa en que estamos revestidos de Cristo: "Pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo estáis revestidos de Cristo. Y ya no hay distinción de judío y de griego; ni de siervo ni de libre, ni tampoco de hombre ni mujer. Porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo y siendo vosotros de Cristo sois por consiguiente hijos de Abraham y los herederos de su promesa" (Galatas III. 27 a 29).

La unión de Cristo y la presencia de Cristo en nosotros reemplazan nuestra vida carnal por la vida de Cristo, o, mejor aún, nuestra vida es elevada a la vida de Cristo.

"Y yo vivo o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí. Así la vida que vivo ahora en esta carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Galatas II. 20).

Esta vida común de Cristo y los suyos hace que la pasión de Cristo se extienda hacia nosotros y produce el efecto de que nuestras penas se puedan unir con las de Cristo, completando misteriosamente su pasión. "Yo que al presente me gozo de lo que padezco por vosotros y estoy cumpliendo en mi carne lo que resta que padecer a Cristo en pro de su cuerpo el cual es la Iglesia" (Colosenses I. 24)..

En síntesis, San Pablo funda la unidad de la Iglesia en la unidad de cuerpo y de espíritu con Cristo. es decir, establece una unión que no solamente es espiritual o mística, sino real y, en cierto modo, tangible. Cristo se prolonga en nuestras almas, se perpetúa en su Iglesia. Cristo y su Iglesia forman un todo indivisible. Cristo es la cabeza de la Iglesia; la vida de ésta es la vida de Cristo; los sufrimientos de ésta son los sufrimientos de Cristo. Entonces se explica por qué cuando Saulo, en el camino de Damasco es derribado por la luz y tiene la visión del Señor, oye la voz que le dice: "¿Por qué me persigues?" Jesús había muerto, Pablo perseguía a su Iglesia; pero, según la misma palabra divina, la Iglesia es Jesús y perseguir a su Iglesia es perseguir a Jesús.

CONFIRMACIONES EN SAN PEDRO Y SAN JUAN

En las epístolas de San Pedro se nota también la misma solidaridad entre Cristo y los suyos: solidaridad de sufrimiento y solidaridad de gloria. "Antes bien alegraos de ser participantes de la pasión de Cristo para que cuando se descubra su gloria os gocéis también con El llenos de júbilo. Si sois infamados por el nombre de Cristo, seréis bienaventurados, porque la honra, la gloria y la virtud de Dios y su Espíritu mismo reposan sobre vosotros" (1a. epis. IV. 13 y 14).

El espíritu de Dios se reflejará en nosotros "en gracia y paz que crecerán más y más por conocimiento de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo" (2a. Epis. 1. 2).

Ved la gradación de las virtudes que establece San Pedro, que comienza con la fe y culmina con el amor.

"Vosotros pues habéis de poner todo vuestro cuidado en juntar con vuestra fe la fortaleza, con la fortaleza la ciencia, con la ciencia la templanza, con la templanza la paciencia, con la paciencia la piedad, con la piedad, el amor fraternal y, con el amor fraternal, la caridad. Porque si estas virtudes se hallan en vosotros y van creciendo más y más, no quedará estéril y sin fruto el conocimiento que tenéis de Nuestro Señor Jesucristo (2a. epis. I. 5. 6. 7 y 8).

Hemos basado la doctrina del cuerpo místico en los evangelios sinópticos y, principalmente, en el Evangelio de San Juan. Veamos la confirmación que le dan las epístolas de éste.

Cristo es nuestra común y mutua unión en la luz y en la sangre. Nos dirá San Juan: "Pero si caminamos a la Luz, como El está asimismo en la luz, tenemos nosotros una común y mutua unión y la sangre de Jesucristo su Hijo nos purifica de todo pecado" (1a. epis. I. 7).

La unidad en Cristo se perpetúa por la permanencia en la Fe: "Vosotros estad firmes en la doctrina que desde el principio habéis oído. Si os mantenéis en lo que oísteis al principio también os mantendréis en el Hijo y en el Padre" (1a. epis. II 24). Más, la permanencia de Cristo en nosotros, basada en la creencia en El exigirá también la ausencia de pecado. Hay que observar la voluntad y ley de Cristo; y así como la fe produce la virtud, el pecado mata la fe y nos impide ver al Padre". "Todo aquel que permanece en El, no peca; y cualquiera que peca, no le ha visto ni le ha conocido" (ib. III. 6).

El amor de Dios se refleja, en lo que a nosotros se refiere, en el amor a nuestros hermanos: "Nadie vió ja-

más a Dios; pero si nos amamos unos a otros, Dios habita en nosotros y su caridad es consumada en nosotros. En esto conocemos que vivimos en El y El en nosotros, porque nos ha comunicado su espíritu". Y agrega: "El que no ama a su hermano a quien vé, a Dios a quien no vé, ¿cómo podrá amarle? Y tenemos este mandamiento de Dios, que quien ama a Dios ame también a su hermano" (ib. IV. 12, 13, 20 y 21).

Por último, unidos en la fe y en el amor, permaneciendo por esa fe y ese amor, Dios y su Hijo en nosotros, tenemos asegurada la final victoria. Jesús dijo en la oración sacerdotal que había vencido al mundo. San Juan nos dirá que también nosotros, es decir, la Iglesia de Cristo, vencerá al mundo. "Así es que todo hijo de Dios vence al mundo y lo que nos hace alcanzar victoria sobre el mundo es nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (ib. V. 4 y 5).

EL CUERPO MÍSTICO EN LA IGLESIA PRIMITIVA

La doctrina del Cuerpo Místico que se halla en los Evangelios y en las Epístolas, tenía que trasmitirse íntegra a los sucesores de los apóstoles formando una de las más claras tradiciones de la Iglesia. Ella la ha tenido no sólo como un depósito intelectual y una fuente de enseñanza, sino que la ha vivido. La unidad de la Iglesia, mantenida por el espíritu de Cristo, cuya continuación es, aparece en los documentos eclesiásticos más antiguos. En la Didaché se dice: "Somos un solo cuerpo nosotros que

comemos un solo pan" (*Le Corps Mystique du Christ*. Emile Mersch S. J.; tomo 1; pg. 233).

San Ignacio de Antioquía dice: "La unidad eclesiástica nos hace portadores de Dios, portadores de Cristo. Apresuraos a usar de la Eucaristía que es una, porque una es la carne del Señor Jesucristo y uno el cáliz por la unión de su sangre, y uno el altar como el obispo y los sacerdotes y los diáconos son uno" (*ib.* pg. 240).

En San Ireneo, la unidad de Cristo y de su Iglesia aparece a través de la famosa teoría de la recapitulación, por la cual se confunden en una nueva alianza todo el antiguo testamento y la creación material. La Iglesia cree las mismas cosas por doquiera, como si sólo tuviera un solo corazón y una sola alma, y las enseña como si sólo tuviera una sola boca. "Y como el sol, criatura de Dios, es uno solo y el mismo por toda la tierra, así la predicación de la verdad aparece por todas partes e ilumina a aquellos que quieren llegar al conocimiento de la verdad" (*ib.* pg. 225). Dice muy bien el padre Mersch: la Iglesia para San Ireneo como para San Ignacio es el Cristo continuado.

LOS PADRES DE LA IGLESIA GRIEGA

Semejantes ideas encontramos en la escuela de Alejandría. "Decimos, afirma Orígenes, según la Santa Escritura el Cuerpo animado por el Hijo de Dios es toda la Iglesia de Dios y que los miembros de ese cuerpo, de ese todo, son cada uno de los creyentes. Como el alma anima y mueve al cuerpo que sin él sería inerte, así el Verbo da fuerza y movimiento para el bien de todo ese cuer-

po que es la Iglesia" (ib. pg. 303). San Atanasio, el gran defensor de la divinidad de Jesús contra la doctrina arriana, afirma también la continuidad del espíritu del Señor en nosotros: "Puesto que el Salvador opera todas las cosas en las almas, ¿podrá dudarse que esté vivo o, mejor, que sea la vida? (ib. pg. 311). Y luego agrega: "Del mismo modo en efecto que el Verbo habiendo tomado un cuerpo se ha hecho hombre, así nosotros tocados por la carne del Verbo somos divinizados por El y hechos herederos de la vida eterna" (ib pg. 323). Por eso es que Moeller ha podido decir que San Atanasio enseña que Cristo está íntimamente unido a su Iglesia y que, en cierto modo, El es la Iglesia misma.

Con idéntica precisión San Hilario enseñará la misma doctrina. "Ved como nosotros todos somos uno, el Padre está en Cristo y el Cristo en nosotros" (ib. pg. 360). Así como en San Ireneo, Cristo nos recapitula, en San Hilario nos asume formando con nosotros una unidad indivisible: "Puesto que Cristo ha tomado la carne de nuestro cuerpo llegando a ser el hombre nacido de María, y puesto que nosotros, bajo las santas especies, tomamos verdaderamente la carne de su cuerpo, se puede hablar de una unidad de voluntad por el realismo de su presencia en nosotros por la Eucaristía y de nuestra asunción en El. Todo lo cual testimonia hasta qué punto la unidad con el Padre es perfecta" (ib pg. 361).

San Gregorio Nacianseno insistirá en la divinización de nuestra naturaleza por la humanidad de Cristo: "En verdad El ha querido dormir para bendecir nuestro sueño. El ha querido fatigarse para consagrar nuestras fatigas. El ha querido llorar para dar mérito a nuestras lágrimas" (ib. pg. 373). Esta unión de Cristo o esta con-

tinuidad de Cristo en nosotros aparece en el Sacramento de Unión de San Crisóstomo, que se revela en la Eucaristía, por la cual nos incorporamos a Cristo y en la limosna a los pobres, que son la personificación del Salvador. "El Cuerpo de Cristo está formado por muchos cuerpos, como el pan está formado por muchos granos, y todos comemos de un mismo cuerpo" (ib. pg. 400). Agrega San Juan Crisóstomo: "En verdad El hace la unión con nosotros de muy distintas maneras. El es la cabeza y nosotros los cuerpos. ¿Puede haber espacio vacío entre la cabeza y los cuerpos? El es el fundamento y nosotros el edificio; El es la viña y nosotros los sarmientos; El el esposo y nosotros la esposa; El el pastor y nosotros las ovejas; El el camino y nosotros los viajeros; nosotros el templo y El el que lo habita; El el mayor y el primero, y nosotros los hermanos; El el heredero y nosotros los coherederos; El la vida y nosotros los vivientes; El la resurrección y nosotros los resucitados; El la luz y nosotros los iluminados; todo esto habla de unión, todo esto indica que no puede haber intervalo por más pequeño que sea" (ib. pg. 402).

Esta doctrina culmina en San Cirilio de Alejandría. "Nosotros estamos todos en Cristo y la común persona de la Humanidad se reforma en El... El Verbo, Hijo único de Dios, ha llegado a ser semejante a nosotros en tanto que es posible a nuestra naturaleza y como lo exige el plan de nuestra renovación sobrenatural a fin de que seamos semejantes a El. Jesús se ha humillado para elevar a su altura a aquel que era bajo por naturaleza; ha tomado la forma de esclavo, siendo por su naturaleza Señor e Hijo, a fin de conducir a aquel que por naturaleza es esclavo a la gloria de la adopción según la se-

mejanza de lo que El es; se ha convertido en lo que somos nosotros, es decir, hombres, para que nosotros lleguemos a ser como El es, es decir Dioses e Hijos. Y recibe en El, como si le fueran propias nuestras miserias, para darnos en cambio sus grandezas" (ib. pg. 442 y 443).

LOS PADRES DE LA IGLESIA LATINA

La unidad de la Iglesia, por permanecer en ella el Salvador, aparece expresada, con idéntica elocuencia, en la Iglesia latina.

Según San Cipriano, la Iglesia inundada de la luz del Salvador reparte sus rayos sobre el mundo entero y extiende sus ramas en magnífica floración sobre toda la tierra. Pero ella no tiene sino un principio y un origen; ella no es sino una sola madre, rica en su descendencia, por su fecundidad. Nosotros nacemos en ella, vivimos de su leche y estamos animados de su espíritu. He aquí las palabras de San Cipriano: "No puede tener a Dios por padre el que no tiene a la Iglesia por madre" (ib. tomo II. pg. 19). "Dios es uno, Cristo es uno, la Iglesia es una, la Fe es una, y el pueblo cristiano es uno, en la solidez de un solo cuerpo sólidamente formado por el lazo de la concordia" (ib. II pg. 22).

San Agustín será el Doctor máximo de la divinidad de la Iglesia y de la continuidad de Cristo en ella. La misma gracia que hace al Cristo Hijo de Dios, hace a los cristianos hijos de Dios. "¿Qué es la Iglesia? El Cuerpo de Cristo, agregadle la cabeza y ella llegará a ser un solo hombre. La cabeza y el cuerpo no forman sino

un solo hombre. ¿Quién es la cabeza? Aquel que nació de la Virgen María. ¿Quién es su cuerpo? La Iglesia... Y el Padre ha querido que los dos no hagan sino un solo hombre, el Cristo y su Iglesia... ¡Oh Cuerpo de Cristo, cuál es tu esperanza! ¡Oh, Cristo, que estás sentado en los cielos pero que en tus miembros sufres todavía sobre la tierra!" San Agustín repite su pensamiento en esta forma: "Nuestro Señor Jesucristo, como hombre entero y perfecto, es cabeza y cuerpo; su cuerpo es la Iglesia, no la Iglesia que existe actualmente, sino la que está aquí y la que se extiende por toda la tierra; no solamente la Iglesia que vive ahora, sino desde Abel hasta aquellos que nacerán al fin del mundo y que creerán en el Cristo; todo el pueblo de santos que no hacen sino una ciudad. Esta ciudad es el cuerpo de Cristo y Cristo es esto, el Cristo total y universal unido a la Iglesia" (ib. II. pg. 85).

San Agustín se adelantó a la objeción de Eca de Queiroz cuando creía que Cristo nos había abandonado. Dice el Santo: "Cuando creemos, El está presente a los ojos de nuestros espíritus; que nadie se entristezca de que El subiera a los cielos y de que nos haya como abandonado. El está con nosotros si creemos; su habitación en el interior de tí es más real que si El estuviera fuera de tí, delante de tus ojos; si tú recibes a Cristo en tu cuerpo, El estará contigo y he aquí que tú le recibes en tu corazón. ¿Cómo no estará entonces contigo? (ib. II pg. 86).

San Agustín considera que esta doctrina del Cristo total y completo, es decir, cabeza y miembros, es de una absoluta necesidad para comprender e interpretar la Escritura. Morando Cristo en nosotros, asumida nues-

tra humanidad por la suya, divinizados en cierto modo por esta unión, nuestros sufrimientos continúan los sufrimientos de Cristo y los completan, como había dicho San Pablo. San Agustín dirá: "La pasión de Cristo no está solamente en Cristo sino también en nosotros... Todo lo que El sufrió nosotros lo hemos sufrido en El porque todo lo que nosotros sufrimos, El lo sufre en nosotros" ... Hay un tesoro común que forman el dolor de Cristo y nuestro dolor, tesoro al cual nosotros vertemos lo que debemos según nuestras fuerzas, aportando nuestra parte. Y concluirá el Santo: "La medida de la pasión no será llena sino cuando el mundo haya concluido". Once siglos más tarde, Pascal repetirá el mismo pensamiento de San Agustín, diciendo: "Cristianos, no durmáis, la agonía de Jesús se prolongará hasta el fin del mundo". San Agustín, como San Crisóstomo, deducirá de esta doctrina del Cristo total y de la permanencia y unidad de los hombres en Cristo, que el amor al hermano es el amor a Jesús: "Amando a los miembros de Cristo, tú amas a Cristo; amando a Cristo amas al Hijo de Dios; amando al Hijo de Dios amas al Padre. Es imposible pues dividir la caridad" (ib. II. pgs. 106 y 127).

LA ESCOLÁSTICA Y LAS ENSEÑANZAS PAPALES

Los escolásticos darán toda la precisión de su técnica admirable a la doctrina que, viniendo de la fuente divina del Evangelio, ha ido expresándose, con toda riqueza de matices, en la maravillosa evolución de la Iglesia.

"De la misma manera que un cuerpo natural es un todo, constituido por una diversidad de miembros, dirá Santo Tomás, la Iglesia toda entera, que es el cuerpo místico de Cristo, no hace sino una sola persona con su cabeza, que es el Cristo". El teólogo protestante Harnack, ha podido escribir: "En los escolásticos, el Cristo y la Iglesia son del todo identificados, tan fuertemente, que la Iglesia que administra los sacramentos es al mismo tiempo como cuerpo místico de Cristo una sola persona mística con el Cristo. Y este es el principio fundamental del Catolicismo medioeval" (ib. II pg. 184 y 277).

Lo exacto sería decir que este es el principio fundamental del Cristianismo o del Catolicismo desde el discurso de la Cena hasta la época actual, como será hasta el fin de los tiempos. Porque las doctrinas que acabamos de expresar se afirmarán en el Concilio de Trento, en los movimientos de reforma eclesiástica, en las grandes corrientes místicas de la moderna espiritualidad, hasta aparecer, claramente, en la Encíclica *Miserantisimus Redentor*: "Hay, en efecto, una admirable e íntima unión entre todos los fieles con Cristo, semejante a la que reina entre la cabeza y los miembros del cuerpo. Algo más, por esta misteriosa comunión de los santos que profesa la Fe católica, todos los hombres y todos los pueblos están unidos, no sólo entre ellos, sino también con Aquel, que es la cabeza, que es Cristo. Por lo demás, esto es lo que El mismo, mediador de los hombres y de Dios, Jesucristo, poco antes de morir, había pedido al Padre: Yo en ellos y Tú en Mí, a fin de que sean consumados en la unidad... La pasión de Cristo se renueva y, de algún modo, continúa y se completa en su cuerpo mis-

tico que es la Iglesia. Y así, Cristo que sufre todavía en su cuerpo místico, nos exige que seamos compañeros de su expiación" (ib. II pg. 333).

CAPITULO VI

EL TRIUNFO DE LA CATEDRAL

La permanencia y la unión de Cristo y de su Iglesia no es solamente una doctrina eclesiástica, basada en la Escritura, continuada en los Padres, precisada por los teólogos y proclamada por los Concilios; es, sobre todo, una realidad viviente. Cristo ha vivido, después de su muerte, en la propagación de su doctrina y en la extensión de su Iglesia.

¿Cómo explicar de otro modo la difusión del Cristianismo y su obra constante luchando contra obstáculos humanamente insuperables?

La aparición de Jesús, su vida y su doctrina son el milagro de la historia. Ese milagro es seguido por otro: la vida de Jesús será el ejemplo para muchas vidas. Su doctrina, escándalo para los judíos y locura para los gentiles, ganará a muchos judíos y acabará por convertir a todos los gentiles. Frente al Galileo, dicen los mismos incrédulos: misterio de Jesús. Frente a la obra de la Iglesia, habrá que decir: misterio de la Iglesia. El misterio de Jesús y el misterio de la Iglesia son un mismo misterio. ¿Y por qué no decir, mejor que misterio, mila-

gro? El milagro de Jesús es seguido por el milagro de la Iglesia, y ambos forman un solo milagro, el milagro por excelencia de la historia humana. Los efectos únicos, supremos y excepcionales de la predicación del Evangelio, exigían, lógicamente, una causa única, suprema y excepcional. Los negadores de Jesús preferirán encontrar esa causa fuera de la persona real de éste, y la atribuirán al mito. El odio a la causalidad verdadera, que se encarna en una persona, preferirá la causalidad artificial de un mito, que resulta de más difícil explicación. No importa. Podemos disentir sobre la naturaleza de esta causa; nos basta comprobar que hay asentimiento, entre creyentes y no creyentes, acerca del efecto o sea el carácter prodigioso de la difusión del Cristianismo.

Para nosotros, dentro del misterio divino hay una explicación lógica. El milagro sólo está en el origen de este proceso extraordinario. El misterio sólo se halla en la divinidad de Jesús; pero este misterio después lo ilumina y lo explica todo. En cambio, en la otra posición intelectual hay mayor misterio en el origen y continúan las tinieblas y el misterio durante el proceso. El Cristianismo, divino en su origen, se propaga por la acción divina. Jesús sembró la semilla y el árbol ha crecido, por que El era la vida. Jesús plantó la vid, y sus sarmientos se extienden por toda la tierra, porque Jesús era la savia. Jesús escogió la piedra angular, y todos los hombres se han convertido en piedras vivas de un edificio que abarca los ámbitos del planeta.

Cristo ha vencido al mundo, pero lo ha vencido convirtiéndolo. Los judíos esperaban a un Mesías carnal y vital, caudillo de imperio y de fuerza, señor de la tierra. ¿Cómo obligarlos a renunciar a este sueño, que estaba

en su carne y aún en la médula de sus huesos, y obligarlos a aceptar un reinado espiritual, cuyos principios eran el perdón, la negación de sí mismo, el sacrificio de la vida y la divinización de la humildad, de la mansedumbre, de la miseria y el dolor? Millares de israelitas aceptaron el mensaje de Cristo; y las comunidades judaicas, extendidas por el Imperio, se convirtieron en centros de propaganda de la nueva religión. Si había posibilidad de que algunos judíos, depositarios de la tradición de los Salmos y de los Profetas, que habían anunciado ese reino espiritual y la pasión de Cristo, por una súbita iluminación de la gracia de Dios interpretaran bien los Libros Santos y acabaran por comprender que no debían esperar al Mesías carnal, si no al Hijo de Dios que establecería un reino del espíritu, distinto del reino de este mundo, ¿cómo explicar la conversión del mundo pagano, en que el politeísmo había divinizado todas las fuerzas de la materia, todos los instintos de la carne y todos los impulsos de la vida? Apenas si concepciones filosóficas, en grupos de hombres escogidos, vislumbraban la religión del espíritu. Sin embargo, los paganos se convirtieron, realizándose la profecía evangélica de que de oriente y poniente, del norte y del mediodía vendrían los hombres al celestial banquete. Los convertidos no sólo tenían que luchar con una tradición profundamente arraigada de materialismo y de vitalismo, sino también contra el ambiente social y contra la estructura política. Cada convertido tenía que ser un rebelde contra sus inclinaciones y su herencia espiritual; un rebelde contra el medio familiar y contra el medio social; y, definida la actitud del Imperio, un rebelde político. Y la rebeldía se extendió, las almas se transforma-

ron; familias enteras se convierten y las familias arrastrarán a las ciudades y las ciudades acabarán por transformar el Imperio. Aquel milagro espiritual fué acompañado por la epopeya del martirio: el sacrificio de Cristo será continuado en el martirio de sus apóstoles y de sus discípulos. La vida del Señor exigirá un riego de sangre.

Durante tres siglos presencia la humanidad un duelo a muerte entre el Imperio romano, que lo tenía todo, y la Iglesia, que no tenía sino su fe. El Imperio era la vida y dominaba la tierra; el Imperio era la fuerza; el Imperio encarnaba la cultura filosófica importada de Grecia y la cultura jurídica, floración original y espontánea; el Imperio tenía el dominio económico del mundo por las rutas comerciales; el Imperio representaba todos los halagos de la civilización material y todas las dulzuras y encantos de la vida. La fe cristiana no representaba sino la idealización de todo lo que el mundo pagano consideraba pobre, ruin o despreciable. La fe cristiana no traía sino la esperanza y, a los ojos paganos, la ilusión o el sueño de un mundo extraterreno y de un mundo impalpable. Un hombre de esos tiempos, colocado por encima de aquella lucha, debería verla como el misterioso encuentro de elementos que eran, de un lado, la plenitud de la realidad y de la fuerza y, del otro, ideales, sueños o sombras. Aquellos ideales se adueñan de la fuerza, los sueños se transforman en realidades y las sombras se encarnan. La Iglesia acabó por triunfar sobre el Imperio y se apoderó del Imperio. Ha dicho Gabriel Tarde: "Cuando el mundo pagano decaía y sólo podía ofrecer a la humanidad una filosofía desmedrada y una moral pobre, vino el Cristianismo a darle nueva vida y a proporcionarle más sanos y mejores sustentos".

Para un espiritualista convencido de la fuerza misteriosa que encierran la fe, el amor y la voluntad heroicos, el triunfo de éstos sobre los instintos vitales se explica dentro de una lógica superior. El Cristianismo se propaga, a pesar de las persecuciones, y se apodera del Imperio; pero la lucha por la fe no significó, únicamente, la oposición entre el espíritu y la carne, de que hablaba San Pablo, el contraste eterno entre el Espíritu y la Vida. El mal no solamente está en la tierra y en la carne; el mal que refleja la tierra y la carne son consecuencias de un principio de mal más profundo, del mal que está en el espíritu. Este principio de mal se encarna en la anarquía y en la discordia, que traen consigo, la disolución y la muerte. Las persecuciones deberían tener el efecto de estimular la fe cristiana. La sangre ha sido siempre fecunda. La oposición exterior podía robustecer las fuerzas íntimas. Contra la difusión del Cristianismo hubo un obstáculo más grande que la fuerza material, las prisiones, martirios y muertes. El espíritu de las tinieblas debía combatir la obra de Jesús. Ese espíritu se manifiesta, principalmente, en la confusión intelectual, en la rebeldía, en el individualismo que hace imposible la unidad de la fe. El espíritu de las tinieblas se revela en las herejías que tratarán de minar la fuerza íntima y el poder efectivo de la fe cristiana. La persecución es el obstáculo exterior que se vence y que es un perpétuo estímulo; la herejía es una enfermedad en las raíces, que mina sordamente el árbol. Las herejías podían aparecer como manifestación de una fe exaltada, demasiado confiada en sí misma, que quiere penetrar más hondamente el misterio que posee. El hereje es el hombre que no se contenta con su fe y que no se resigna a los insonda-

bles misterios que ella entraña. La herejía es una exaltación intelectual enfermiza que rompe los límites del misterio revelado. La fe nace en la humildad, se mantiene y vive de la humildad; pero, cuando sopla la soberbia, no se quiere incrementar el tesoro de la fe en hondura, sino en extensión, como el avaro que desea aumentar su tesoro en cantidad y no en calidad. La herejía entraña la divergencia, la multiplicidad y la separación, en lugar de la unión y la comunidad.

La herejía aparece desde la época apostólica. Es como el veneno interno, el roedor misterioso que comenzará a socavar la obra de Pedro y de Pablo, que continuará su labor destructora en la primera generación cristiana y se irá acentuando al paso que la fe avanza y se robustece y gana terreno en la amplitud del Imperio. La Iglesia, sin embargo, mantendrá la unidad frente a la multiplicidad de interpretaciones, de teorías o de creencias. Forman ellas como un vórtice que parece crear la confusión universal. Previólo San Pedro, cuando dijo que vendrían doctrinas "como torbellinos de tinieblas para los cuales está deparado el abismo de las tinieblas". La Iglesia triunfa por el milagro de su unidad. Las herejías surgen a derecha e izquierda, en el nadir y en el cenit; son como antítesis que se contraponen, antinomias que servirán para destacar la solidez eterna de la verdad constituida en el centro, idéntica a sí misma, única e inmutable. Cuando la Iglesia acaba de convertir al Imperio, cuando confiesan la fe cristiana los legionarios y los procónsules, los tribunos y los senadores, y se rinde ante ella la púrpura imperial, surgirán, en trágica compensación, las más peligrosas herejías, con una fuerza de huracán. Esas herejías, a través de la misteriosa evo-

lución del error, culminarán en el arrianismo, que niega la divinidad del fundador de la Iglesia y quita a Jesús el carácter de Hijo de Dios y su igualdad con el Padre. La vida de Cristo se prolonga en la Iglesia; la oposición a Cristo es continuada por la oposición a la Iglesia; Cristo fué perseguido por las autoridades judaicas; la Iglesia, por las romanas; Cristo fué condenado a muerte por Pilatos; los apóstoles y legiones de discípulos morirán en el patíbulo, como el Maestro; a Cristo le negaron los fariseos y los saduceos; a la Iglesia, la negarán los herejes; a Cristo, lo abandonaron sus discípulos, que creían que era dura la doctrina que convertía el pan en su carne y el vino en su sangre; de la Iglesia se separarán los discípulos, que estimarán dura su doctrina sobre la divinidad de Jesús, sobre el valor de su gracia, sobre la autoridad de sus ministros. En esta lucha, la Iglesia continuará triunfante.

Se dirá que el Imperio, que abarcaba todo el orbe conocido, ofrecía a la Iglesia el terreno propicio a su difusión. El Imperio poseía un derecho informado por la concepción estoica de la ley natural, que establece una comunidad entre él y el Cristianismo. El Imperio tenía, aunque decaída, una estructura familiar. El Imperio encarnaba los valores de la organización y de la disciplina. Es verdad que había corrupción, que dominaba la fuerza bruta, que no existía una concepción espiritual que alentara y vivificara aquel vasto organismo; pero el Cristianismo podía representar esa fuerza espiritual; el Cristianismo podía vivificar aquel enorme cuerpo que le brindaba un campo de acción y los propios instrumentos de sus eficaces, aunque decaídas, instituciones. Es verdad todo eso. Fué el designio providencial que la I-

glesia utilizara, en su triunfo, todos los elementos del Imperio: su organización política, su estructura judicial, sus vías de comunicación; pero las utilizó, a pesar del Imperio, dominando y venciendo al Imperio. En esto estriba el milagro. Los cristianos de esa época, contemporáneos del triunfo del Cristianismo sobre la organización romana, que presenciaron cómo el nuevo espíritu vitalizaba el carcomido edificio, anhelaban salvar al Imperio por la fusión del espíritu cristiano con todo lo que había de noble en la cultura pagana. En ese anhelo se unía la fe cristiana con lo que podíamos llamar el patriotismo latino. ¡Hermoso sueño el de dar permanencia a este instante ecuménico de la civilización en que se juntan la universalidad de la idea cristiana y el carácter mundial del Imperio! Ese era el ideal de San Agustín. El Cristianismo ha triunfado. Era justo el propósito de consolidar su triunfo en los elementos que había ya definitivamente incorporado. No eran esos los designos de Dios. El Cristianismo no había venido a salvar al Imperio que entonces habría sido un fin. En el designio providencial, el Imperio era sólo un medio de facilitar la difusión y la estructuración de la Iglesia. Realizada esta función instrumental, el Imperio, que llevaba gérmenes de muerte, se deshizo y desapareció.

No era la noche de la barbarie absoluta la que debía dominar la tierra, porque quedaba la Iglesia. La estructura del Imperio fué derribada y fueron destruidos todos los elementos de la cultura en ese formidable incendio. Nuevos hombres, nueva savia tenían que plasmarse en los marcos de la Iglesia. Al milagro de la transformación del Imperio, debería suceder un milagro más grande: la creación de nuevas sociedades, la fundación de nuevas na-

ciones. La fe debía extenderse en la gentilidad absoluta y bárbara, a la que no había llegado, siquiera de un modo indirecto, el mensaje del Dios único del pueblo judío ni las iluminaciones maravillosas de la filosofía griega. Burdo material, toscos elementos, encarnación de las formas primitivas de la vida, deberían ser plasmados, modelados o vivificados por la fe de Cristo. La conversión de los bárbaros, es el tercer milagro del Cristo objetivo. Solamente con la fuerza de la fe, con el poder de un mensaje divino, puede explicarse el empeño de la Iglesia a la caída del Imperio Romano. La Iglesia no solamente enseñará el mensaje divino a los bárbaros, sino que los educará en la civilización humana. Comienza, entonces, una nueva epopeya. Obra de salvamento, en un naufragio universal, de los restos de la civilización greco-romana, que se refugiará en los conventos benedictinos; obra de creación económica y política, cuando obispos y frailes desecan los pantanos, talan las selvas, reúnen a la sombra de los templos las poblaciones, fabrican los puentes sobre los ríos y se interponen entre los señores feudales, para amenguar los horrores de la guerra, para humanizar sus relaciones con sus mesnadas o para defender la burguesía y el artesanado de las ciudades; obra de educación, que convierte la Iglesia en una escuela o que crea a sus lados las escuelas y, por encima de ellas, establece una institución desconocida para la antigüedad pagana: la Universidad; obra jurídica, que se traduce en cánones que regirán muchos aspectos de las relaciones humanas, sobre los que se moldearán las leyes civiles; obra moral, que dará un fundamento y una limitación ética a la autoridad; y obra artística, para edificar los templos y para decorarlos.

Cristo no ha venido a renegar de la vida, si no a asumirla y a enaltecerla por el Espíritu. A ejemplo de Cristo, la Iglesia, que estimulará a los selectos, por la penitencia y la soledad del desierto, dignificará, en los demás, la vida en sus formas legítimas, estimulará la cultura, enaltecerá la familia, libertará a la mujer, contribuirá a la extinción de la esclavitud y a la libertad de los siervos, fortificará las estructuras sociales, animará el municipio y las corporaciones, que no sólo serán fuerzas económicas sino fuerzas espirituales. Bajo su aliento se levantarán esas integraciones superiores que se llaman patrias o naciones. La Iglesia utilizó, transformándola, una civilización que iba a cumplir su destino; la Iglesia, ahora, va a crear otra civilización.

No es la Iglesia, como fuerza humana; es la Iglesia, continuación de Cristo; es el Cristo total, el Cristo objetivo, viviente en su cuerpo místico, quien va a modelar los nuevos elementos humanos y darnos en la tierra, con elementos de la tierra, como un reflejo de la divinidad. Es la civilización medioeval, es el milagro del primer Renacimiento y del que, realmente, merece este nombre, porque se realizó bajo el signo del Espíritu.

Pasadas las épocas oscuras, el largo crepúsculo y la más larga noche, que se extiende de los siglos V al XI, en los cuales, callada y continuamente, la Iglesia va operando la transformación de las poblaciones bárbaras, empieza a alumbrar la luz de una nueva cultura. El arte se crea y se conserva en el Santuario. La belleza es una herencia divina. La arquitectura es un arte eclesiástico, por el fin religioso y porque *Ecclesia* es comunidad, y la arquitectura exigirá el esfuerzo común. Todas las formas de arte caben en la Iglesia. Bizancio le dará sus mosai-

cos, sus cúpulas y sus íconos de hierática expresión. Columnas y triángulos griegos, arcos y domos romanos serán aprovechados para los templos, y las nuevas basílicas sobrepasarán, en esplendor y en magnitud, a las de la antigua Roma. Una nueva pintura dirá en sus tanteos ingenuos lo que no pudo expresar el pincel de Apeles: el lenguaje del Espíritu. Una nueva escultura, idealista, más variada y más rica, aunque no más serena que la escultura griega, animará las hornacinas de paredes y fachadas. La música, arte primitivo y rudimentario, traducirá los hondos secretos de la vida y las más hondas aspiraciones del Espíritu, poniendo ritmo y relieve a la palabra divina y creando una expresión popular, múltiple, que no conoció la civilización pagana.

La misma luz, que era sólo utilizada por sus contrastes de claridad y de sombras en la fría arquitectura de griegos y de romanos aparecerá, en la sinfonía maravillosa de sus colores, a través de los vitrales de los templos y capillas. Un nuevo arte, un nuevo estilo, más conforme con el sentido espiritualista del Cristianismo surgirá, con lógica congruencia. El fausto bizantino era el reflejo del boato oriental. La armonía de las columnas y de los arcos románicos, encarnaba una serenidad más compatible con el sentido de limitación y de humano equilibrio, que con la exaltación y aspiración infinitas. Como la consagración del triunfo de una fe que es insaciable, de un amor que es infinito, de un ideal que tiende a superarse, se levantará la catedral gótica.

Todas las actividades humanas se concentrarán en la catedral. En oro y plata trabajarán los orfebres los vasos sagrados; de pedrería estarán revestidas las reliquias; cinceladores magníficos forjarán las cruces y los

candelabros, los altares y los tabernáculos. Pacientes artistas exornarán con dibujos y colores, las páginas solemnes de los misales; hornacinas y columnas se llenarán de estatuas expresivas y vivientes. La Catedral se adornará con todos los elementos de la realidad y con todos los símbolos de la mitología. La catedral será como la representación animada y palpitante de la creación entera.

Todo lo que hay de grande, de hermoso, de bueno y de santo es recogido en la Catedral para ofrecerlo al Señor. En ella se refugia, como en su propio hogar, la humanidad, en que se confunden los judíos que conservaron la tradición de los profetas y de sus libros sagrados, los hijos de la civilización pagana, con los nuevos convertidos que han venido de todas partes del planeta. En la catedral se unen las naciones y se mezclan las razas formando la Cristianidad. La Iglesia, madre fecunda, ha levantado para ella el hogar del templo del Señor, que está hecho no sólo de piedras, sino de corazones y de almas.

La civilización creada por el Espíritu es la más completa y la más hermosa que haya existido. En ella se reúnen el sentido estético de Grecia, el misterio de los pueblos orientales, la perfección técnica de egipcios y romanos, y lo que las viejas civilizaciones no pudieron conocer: la vida interior, el aliento del Espíritu, el sello de lo divino.

Europa y la Fe forman, como dice Hilario Belloc, una ecuación. La Fe ha creado la Europa. Todo lo que hay en Europa de civilización lleva el sello de la Fe. Y Europa, preparada así por el espíritu cristiano, integrada, vivificada y animada, dominará al mundo. Por la Fe se

realizan los descubrimientos geográficos. No fueron hereses los que descubrieron nuevos mundos y nuevas tierras. Son hombres formados por la Fe y fortalecidos en la lucha por Ella, los que doblan el Africa y descubren la India, o los que, surcando la mar tenebrosa, revelan el Nuevo Mundo.

El Evangelio se predica en todos los confines del planeta. Todas las naciones y todos los pueblos van a ser llamados a la herencia de Abraham. La catedral se yergue por doquiera. Sus columnas simbolizan, en su indisoluble trabazón, las siete inseparables notas del Cristo. Su domo parece tocar la bóveda del cielo. El tabernáculo está construido sobre la piedra angular, que, desechada por los hombres, según la frase de San Pedro, fué escogida por Dios. El tabernáculo es la vida del santuario. El templo de la antigua alianza contenía las tablas de la Ley, que eran sólo la expresión material del mandato divino. El templo de la nueva alianza será, verdaderamente, la Casa de Dios. Cristo está presente en él no sólo por la fe de los fieles, sino por la realidad plena del Misterio Augusto. Al tabernáculo, como a un centro misterioso, converge el edificio todo; "a aquella *piedra viva*, se arrimarán, como lo anunció San Pedro, todos los fieles, que son también piedras vivas. Estas piedras vivas reposan sobre el fundamento que es Cristo y forman una sola casa espiritual". Cristo ha triunfado en su Iglesia y la Iglesia, en la Catedral.

CAPITULO VII

LAS NEGACIONES DE MEFISTO

Por vez primera, la humanidad, en su evolución histórica, presenta una obra universal en el espacio y en el tiempo, y de plenitud absoluta, porque la materia y la vida son asumidas y vivificadas por el Espíritu. La Catedral simboliza esta obra. Ella es, en síntesis, afirmación y plenitud. En ella el universo aparece habitado por el Espíritu. En otras creaciones humanas vemos el sello del particularismo, el localismo y la limitación. Imperios y civilizaciones se presentan como inestables equilibrios de interés o de fuerza; a veces, creaciones mecánicas; a veces, creaciones vitales. En la Iglesia vemos, por vez primera, el milagro de una creación espiritual, completa, perenne y definitiva. El Cristo objetivo es creación y afirmación. Crear, animar, unir: tal es la obra de Cristo en la humanidad. Frente a esta obra, se levantan constantes, al parecer invencibles fuerzas destructoras, negativas y desintegrantes. Estas fuerzas están encarnadas en la literatura moderna en un personaje misterioso: Mefisto. No lo vamos a definir acudiendo a los Padres del desierto ni a los textos

de los Doctores de la Iglesia. Sobre la realidad de su acción en la historia y en el espíritu humano, le pediremos una definición a Goethe, el más grande de los espíritus modernos y el más moderno de los grandes. Goethe nos dice que Mefisto es el espíritu que lo niega todo. Negar es destruir y desunir. Mefisto está frente a la Catedral, gloriosa y triunfante, dominadora de la tierra y aureolada de cielo. ¿Qué hará Mefisto? Negar la Catedral, destruir la Catedral, desunir sus columnas y sus piedras vivas, por el espíritu de orgullo y de discordia. Más, negar totalmente la Catedral ante la humanidad, que la ve, que la goza y que vive a su sombra, es empresa vana. Mefisto no lo intentará. Mefisto es sutil; conoce a los hombres. La negación de Mefisto no será instantánea ni totalitaria; será parcial y sucesiva. Mefisto es el estratega de la negación. La Catedral tiene siete arcos, que son las siete notas de Cristo. Mefisto negará primero una nota y, poco a poco, las otras. Mefisto destruirá, arco por arco, diciendo que son innecesarios, que son opuestos a la razón; su obra destructora será lenta y progresiva; durará siglos, hasta atacar el último de los arcos y el tabernáculo mismo, al negar la existencia de Jesús.

La nota del Cristo objetivo más cerca de nosotros, la más susceptible de ataque, por estar constituida, en cierto modo, por nosotros mismos, adoleciendo de nuestra imperfección, en contraste con la excelsitud de Cristo, es la séptima nota, o sea su continuidad en el Cuerpo Místico que es la Iglesia. Como ese Cuerpo tiene tres elementos, comunidad de fe y de gracia, Eucaristía y autoridad unificadora, Mefisto comenzará por negar a

aquella autoridad; y luego, desnaturalizando la comunidad de Fe y de Gracia, negará la Eucaristía.

LA NEGACION DE LUTERO

Lutero se rebela contra la autoridad del Papa en el asunto de las Indulgencias; esta rebeldía lo llevará, lógicamente, a negar la Iglesia visible y jerárquica, el verdadero cuerpo de Cristo. La Iglesia, como ser visible, no puede vivir sin autoridad. Si no tiene la tradicional, independiente y universal que le viene de los Apóstoles y de la sucesión de Pedro, caerá bajo la tutela o sujeción de los príncipes temporales. El jefe de Estado será el jefe de la Iglesia visible. La diferencia de los dos poderes, doctrina fundamental que encarna la frase de Jesús: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", queda destruída; se confundirán de nuevo el poder civil y el poder eclesiástico. La Iglesia que era libre será una Iglesia esclava. La Iglesia universal será reemplazada por un grupo de iglesias nacionales. El cuerpo de Cristo resulta así sometido y dividido.

La alianza o fusión con los poderes temporales será la fuerza suprema del protestantismo; razón por la cual McDougall ha podido afirmar, que, sin este apoyo político, la rebeldía de Lutero no habría pasado de ser como una de las tantas herejías medioevales, y que por él, la Reforma, antes que un movimiento religioso, es un movimiento económico y político.

Lutero, al destruir la unidad visible de la Iglesia pretenderá, como Calvino, salvar el concepto de Cuerpo Místico, que no exigirá sino la fe en Cristo y la gracia

que nos cubre externamente como un escudo o como un manto. Mas este cuerpo místico será una ficción, y aquella gracia no nos dará un sello divino ni nos incorporará a Jesús.

Suprimida la autoridad suprema, que es la unidad y la garantía de la infalibilidad en la fe, surge el individualismo religioso. La obra de Cristo entraña siempre la comunidad; es como la grey, la vid o el cuerpo. Dentro de la concepción protestante aparece dispersa y múltiple. Las almas solas, separadas e independientes, pretenden escuchar el mensaje divino. No existe la comunidad efectiva, ni la virtud de los signos sacramentales administrados por sacerdotes de sucesión legítima. La fe protestante está en la palabra de Dios que cada espíritu interpreta aislada y arbitrariamente. Esa interpretación tenderá, de un modo fatal, a hacerse estrecha y literal. Descartado todo el contenido vivo de la tradición eclesiástica, el protestantismo ha realizado, como dice Miguel de Unamuno, la maldición evangélica: La letra mata, sólo el espíritu vivifica. Cristo no dejó nada escrito y los Evangelios son, simplemente, los trasuntos de una enseñanza oral. Cristo envió a sus discípulos a enseñar con la palabra viva, que perpetuaría, así, su palabra viva.

La unión con Dios sin la Iglesia, sin la comunidad de los sacramentos no sería una unión humana, efectiva; sería una pretendida unión directa, utópica, semejante a la de los espíritus puros, impecables. (Pascal ha dicho con razón que el que quiere hacer el ángel hace la bestia). La ficticia espiritualidad de la reforma deja al hombre intocado. El protestantismo, proclamando una religión sin sacramentos y sin Iglesia, al lado de un falso culto a un Jesús, en realidad extraño a nosotros, por-

que no nos penetra ni nos transforma, abrirá las puertas del culto de Mammón y de Wotan, que han sido, desde la Reforma, los dioses efectivos en los países protestantes. La teoría de la gracia de Lutero supone una dualidad de elementos incommunicables: el valor divino de esa gracia y nuestra miseria irredimible, intransformable, que esta gracia cubre. Así habrá, en cierto modo, una dualidad de dioses; Jesús que nos salva, sin redimirnos interiormente, y los dioses que seguirán dominando nuestra naturaleza pecadora que no cambia.

La doctrina protestante de la justificación por la fe, destruye la verdadera noción de cuerpo místico y es incompatible con la unión de nuestras almas con Jesús. Lutero y Calvino al separar las obras, de la fe, y al sostener que aquellas no son necesarias para la salvación, no pueden comprender nuestra unión profunda con Cristo. La fe de la reforma nos deja lo mismo que éramos antes. La gracia, a manera de un escudo, nos protege y nos defiende de la Justicia divina; pero debajo de esta protección externa, el hombre viejo queda el mismo, esclavizado al pecado y siervo de la carne. ¿Cómo podemos entonces ser miembros de la cabeza que es Cristo, si El no nos comunica su misma vida? ¿Cómo podemos ser sarmientos de la vid si no nos asimilamos la misma savia? Cristo seguirá siendo extraño a nuestro ser íntimo; la fe será apenas asentimiento intelectual y sólo dará una gracia exterior. Nada profundo ligará a Dios con el hombre, nada levantará a éste hacia Dios. El cuerpo místico, que es comunidad orgánica y espiritual, sangre y vida, fusión de afectos y de voluntades, en una sola alma y en un solo espíritu, es sustituido por una especie de caparazón exterior que nada transforma ni que nada une.

No es esa, nó, la doctrina que se encuentra en las páginas de los Evangelios y de las Epístolas que conservaron celosamente los Padres de la Iglesia. Es verdad que nada podemos hacer sin Jesús, y es cierto que nuestra salvación se halla en la fe en Cristo; pero esta fe obrará en nosotros sobre la base de nuestra propia decisión y exigirá la parte mínima, pero esencial, de nuestra propia cooperación. Entonces la fe y la gracia nos mudan y nos regeneran, y surge el hombre nuevo que se alimenta de Cristo, de su palabra, de su sangre y de su alma. Que aquella transformación no sea definitiva, que el hombre caiga y enferme, no importa. Tiene en sí el principio de la salud y se levantará de nuevo y se unirá a Jesús; y esa unión será completa, comprendiendo la fe, la voluntad y el amor. La gracia no solamente nos protege, sino nos diviniza. Dios acepta nuestro ser, no por la envoltura exterior con que lo cubre la gracia de la Redención, sino porque esa gracia nos ha regenerado y nos ha cambiado, y porque nuestros cuerpos, de instrumentos de iniquidad, como dice San Pablo, se han convertido en templos del Espíritu Santo. En esta unión de nuestro ser y Jesús, estriba el cuerpo místico: ella encarna la consumación de la unidad. No existe, pues, cuerpo místico en el protestantismo, porque no hay comunidad profunda entre Cristo y nosotros.

La lógica consecuencia de las dos negaciones protestantes respecto de la comunidad de autoridad y de la efectiva y honda comunidad de gracia, tiene que ser su actitud equívoca e incierta, al principio, respecto de la Eucaristía y francamente negativa, al final. Pocos protestantes aceptarán la presencia real; otros se limitarán a la presencia simbólica y muchos negarán una y otra. Y

es que en la Eucaristía se cifra la transformación radical del hombre. La Eucaristía, misterio máximo del amor, es, al mismo tiempo, el sacramento máximo de la gracia. A través de la sangre y de la carne, y del alma de Cristo, nos elevamos a su divinidad. La fusión con Dios es así perfecta. Es además la Eucaristía la unión con los hermanos. "Somos un mismo cuerpo los que comemos de un mismo pan".

A la idea de una gracia exterior, como un manto, corresponderá la simple vinculación exterior de los hombres. Nada profundo, nada íntimo unirá las almas. En cambio, el catolicismo, por la comunión de la fe y del cuerpo de Cristo crea lo que podríamos llamar la integral solidaridad humana.

El Protestantismo, al hacer exterior la unión de Cristo con el hombre, hace igualmente exterior la vinculación del hombre con el hombre.

El Protestantismo está hecho de los dos elementos contrarios al Cristo objetivo: el individualismo y el subjetivismo. Cristo está en nosotros porque es una realidad exterior que nos domina y nos envuelve, y envuelve y domina a nuestros hermanos. Objetividad y comunidad: he aquí los elementos esenciales del Cristo verdadero.

El subjetivismo se filtra en la interpretación de la Escritura, rompiendo la objetividad de la tradición de Cristo en el tiempo. Así resulta que Cristo dejó ha siglos un mensaje y sólo se une a las almas cuando asimilan ese mensaje; nada hay antes de ese mensaje, nada después de él. Poco importa que la concepción del Cristo conserve las notas de la divinidad, del mensaje paterno, de la santidad, la autoridad en los hombres y el

milagro. Cristo no vive en la Iglesia; ésta no es una, ni es eterna, ni es santa como su fundador. La Iglesia será apenas una estructura externa sin poder de transformarnos, de divinizarnos y de unirnos. El Protestantismo proclama la libertad del examen, libertad que no es la libertad del Espíritu, que es disciplina, obediencia y unión al Espíritu; sino la simple libertad vital; a esa libertad se refirió San Pedro cuando dijo que era prometida por aquellos mismos que eran esclavos de su corrupción.

LA NEGACION DEL MILAGRO

Antes de negar la persona de Jesús y sus divinos atributos, Mefisto tenía que negar su obra en nosotros, que es el cuerpo místico, y su obra en la naturaleza que es el milagro.

Negar la obra de Jesús en la naturaleza, o, diremos mejor, su dominio en la naturaleza, sólo podía hacerse divinizando la naturaleza, colocándola al lado de Dios.

La fe cristiana se inspiró en el concepto de que la naturaleza está sometida a leyes dictadas por Dios. Existiendo estas leyes por la voluntad divina, pueden suspenderse también por la propia voluntad, marcando así su manifestación suprema. El milagro confirma, de un lado, la existencia previa de un orden natural; de otro, el poder de Dios para cambiarlo.

El milagro entraña la concepción de un mundo exterior y de un Dios dueño y señor del Universo. En el Renacimiento, con Giordano Bruno, y luego, en el siglo

XVII, con Spinoza, surge el sistema filosófico en virtud del cual la naturaleza se confunde con Dios. La materia es cosa divina y la extensión un atributo de Dios, infinito como éste. Las leyes de la naturaleza son leyes divinas, no por emanar de Dios, sino por ser leyes aplicables a Dios mismo, inmanente en la naturaleza. La alteración de una ley divina sería así como una modificación en la esencia de Dios. El milagro no sólo repugna a la idea de un orden en el universo, sino a la naturaleza divina. Spinoza representa lo que podríamos llamar la condena metafísica del milagro. Tratará de interpretar los Libros Santos excluyendo los milagros que encierran. El principio de rebeldía, el elemento subjetivo, que en Lutero supone el abandono de la tradición y la destrucción de la autoridad, pero que se mueve dentro del texto muerto de la Escritura, en Spinoza avanzará para mutilar el texto evangélico, constituido en sus tres cuartas partes por los relatos de los prodigios obrados por Jesús.

Spinoza, al despojar a Jesús del poder divino del milagro, no podrá negar que es la expresión humana del mensaje divino, o, como él mismo lo llama, el verbo de Dios. Como para Spinoza, Dios no es un ser persona, Jesús no es Dios; pero sí encarna el pensamiento y la palabra divinos. El subjetivismo avanza un paso definitivo: Jesús es el verbo de Dios, sin ser Dios.

La negación del milagro creará problemas insolubles en la interpretación de las Escrituras. ¿Cómo explicarlas si realmente los milagros no existen?

Aparecerán entonces diversas doctrinas que se irán destruyendo las unas a las otras, probando así la imposibilidad de negar la realidad objetiva del milagro. Un

filósofo deísta, Reimarus, a quien la filosofía de las luces dió inmerecida resonancia, atribuirá los milagros a la obra de la más cruda impostura. El propio Strauss declara repugnarle la admisión de semejante sospecha. Luego Paulus intentará interpretar naturalmente los milagros negándoles todo carácter sobrenatural, ya explicándolos por otros factores físicos, ya dándoles un carácter simbólico. Críticos posteriores declararán que semejante hipótesis supone una interpretación violenta de los relatos bíblicos. Surgirá entonces, con Strauss y su escuela, la teoría del mito, que no es la leyenda formada con propósito deliberado, sino la misteriosa tela tejida, inconscientemente, por las creaciones fantásticas y fabulosas que el pueblo va forjando alrededor de determinado personaje. El valor que no quiere darse a la realidad tangible de una persona y al poder divino en la historia del Cristianismo, se atribuye a la sombra o ficción de un mito cuya formación y cuya forma final constituyen por sí mismos el más grande misterio. Mas el mito supone una larga evolución; y ella no existe al referirse a los Evangelios que aparecen en la segunda mitad del siglo primero, escritos a raíz de los sucesos que narran. El mito, además, es incongruente, vago y general, y los relatos evangélicos encierran hechos precisos y concretos. La insuficiencia de la hipótesis del mito llevó a la teoría de las tendencias de F. C. Bauer, en que se mezclan elementos legendarios con intenciones o directivas enderezadas a crear determinadas creencias. En breves palabras, la teoría de las tendencias juntó el elemento fábula con orientaciones determinadas que, de no ser propósitos deliberados, serían inexplicables.

Nada sería más interesante que comparar los mi-

tos efectivos en su origen y gestación con la historia de Jesús. Esa comparación destacaría la realidad de la persona de Jesús, de su obra y de su doctrina. Los discípulos de Cristo presintieron que el espíritu de negación les atribuiría el carácter de impostores o de inconscientes forjadores de mitos y leyendas. Anticipándose diez y nueve siglos a las célebres teorías míticas, dijeron que ellos eran testigos oculares de la grandeza de Cristo y descartaron toda fábula o ficción. Oigamos las palabras de San Pedro: "Por lo demás no os hemos hecho conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo, siguiendo *fábulas ingeniosas*, sino como testigos oculares de su grandeza" (2a. Ep. I. 16).

San Juan se proclamará también Testigo Ocular, diciéndonos que él vió con sus ojos y palpó con sus manos. "Lo que fué desde el principio, lo que oímos, como lo que vimos con nuestros ojos y contemplamos y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de la Vida; Vida que se hizo patente, y así la vimos y damos de ella testimonio... Y os evangelizamos esta vida eterna, la cual estaba en el Padre y se dejó ver de nosotros: Esto que vimos y oímos es lo que os anunciamos para que tengáis también vosotros unión con nosotros y unión sea con el Padre y su Hijo Jesucristo y os lo escribimos para que os gocéis y vuestro gozo sea cumplido" (1a. Ep. I. 1 a 4).

No hay hechos mejor comprobados documentariamente que los milagros de Jesús, en la naturaleza y en las almas. Frente al testimonio que se desprende del valor externo de los Evangelios y que comprueba la crítica interna relativa al estilo, circunstancias y naturaleza de los relatos, no queda otro recurso que invocar la im-

sibilidad metafísica del milagro. Una idea apriorística servirá para negar una realidad histórica. El prejuicio naturalista o panteista impedirá ver imparcialmente los más comprobados hechos y la realidad más firmemente fundada. No es ésta una interpretación antojadiza; Renán, en un momento de sinceridad o de cinismo, ha declarado lo siguiente: "No desecho los milagros que cuentan los Evangelios porque haya sido previamente demostrado que éstos no merecen un crédito absoluto; es porque ellos cuentan milagros, que yo digo: los Evangelios son leyendas; ellos pueden contener historia, pero, ciertamente, no todo lo que está allí es histórico" (M. Lepin "Le Christ Jesus").

Y el milagro es esencial en el Mensaje de Jesús. no a mérito de una invención o de una exigencia humana, ya de sus discípulos inmediatos, ya de su Iglesia. Fué el propio Jesús quien fundó la prueba de su divinidad en sus milagros o sea en sus obras: "¿Cómo no creéis que estoy en el Padre y que el Padre está en Mí? Creedlo al menos por las obras que Yo hago" (San Juan, XIV. 11). Esto, por lo que se refiere a sus discípulos; por lo que se refiere a los judíos y galileos, recordemos sus palabras al condenar la incredulidad de Cafarnaúm y de Corazain y Tiberíades, cuando dijo que serían tratadas peor que Sodoma y Gomorra porque no prestaron crédito a los prodigios que en ellas obró.

NEGACION DE LA DIVINIDAD DE JESUS Y DEL MENSAJE
DE LA PATERNIDAD DE DIOS

La negación del milagro es fruto de un prejuicio sobre el carácter divino de la naturaleza. La negación de la divinidad de Cristo lo es de un prejuicio filosófico sobre el carácter de Dios. Vuelve a la humanidad la idea de un Dios perfecto y abismado en su perfección y alejado definitivamente de nuestra pequeñez. Este prejuicio intelectual no es espontáneo, como aparece en la filosofía griega; es la racionalización de inconfesables deseos o anhelos humanos. El vitalismo de Lutero, que rompe con la disciplina y obediencia de la Iglesia, quiere libertad sólo frente a las instituciones eclesiásticas; pero el vitalismo, en su evolución, será lógico y querrá no sólo libertad frente a la Iglesia, sino a todo lo que queda del mensaje divino. La historia del siglo XVIII nos prueba cómo eran molestas para el hedonismo y para el paganismo reinantes las intromisiones de una moral severa y la rigidez de dogmas que exigían el avasallamiento de la razón. No se trataba de buscar la verdad, obra que requiere una depuración de las almas; ni bastaba la libertad puramente espiritual que la verdad produce. Lo importante era la libertad en el instinto, en el deseo y en la voluntad de poder. El Protestantismo había conmovido la autoridad de la Iglesia, pero un Cristo incompleto y mutilado perturbaba todavía el renacer de los instintos y el goce pleno de los placeres de la carne. La absoluta libertad vital del hombre, que no solamente se refiere a la vida y a sus goces, sino al pensamiento y a las creencias, era estorbada por la imagen

de un mediador divino, de doctrinas austeras, de ejemplos al parecer inaccesibles. Palpita en el Evangelio una moral de negación y de sacrificio, por cierto muy distinta de la armonía filantrópica ficticia y de la laxitud inverosímil de lo que Voltaire llamaría la moral *d' un honnete homme*, conjunto de meros convencionalismos, de etiqueta social y, en el mejor de los casos, moral negativa, sin la fuerza y la savia de la caridad.

Molestaba, además, la intervención divina en los asuntos humanos. Para el siglo XVIII, si alguna ley divina existe, se hallaría en la naturaleza del Universo o en la del hombre, sin exigir el mensaje directo y personal de Dios. Tal mensaje divino no era necesario ni era creíble. Jesús no era Dios ni había traído una misión de su Padre. El Evangelio, para Bollinbroke o su discípulo Voltaire, será un conjunto de imposturas o de sueños. Rousseau parecerá emocionarse por momentos ante el carácter extraordinario y, en ciertos instantes, divino de Jesús. No es, sin embargo, la actitud de Rousseau la representativa del siglo XVIII. Este siglo está representado por Voltaire, en su torva incompreensión y en su odio miserable al Cristianismo; y en Lessing, que publica y vulgariza a Reimarus. Son éstos los que negarán la divinidad de Cristo, y, por consecuencia ineludible, la negación de esta divinidad va acompañada de un odio a su obra, la Iglesia, y de un satánico menosprecio por la personalidad de Jesús. El siglo XVIII no hará diferenciación entre la persona individual de Jesús y su obra en la Iglesia. Con lógica dentro del error, al denigrar y pretender destruir la Iglesia, pretenderá rebajar la personalidad de su fundador. La negación de la divinidad de Jesús y la negación

ción del mensaje paterno llevaban, implícita, la negación de su santidad.

NEGACION DE LA SANTIDAD DE JESUS

Frente a las negaciones de la divinidad y del mensaje de Jesús surge el problema que crean las declaraciones de Jesús. El se ha revalado, afirmado y proclamado como Hijo de Dios. ¿Cómo explicar esa afirmación o proclamación, única en la historia de las religiones? Sólo hay dos hipótesis: la impostura o la ilusión rayana en la demencia. La primera hipótesis es la destrucción total de la santidad de Jesús. En lugar del paradigma supremo de la bondad, tendríamos al más grande impostor de la historia, al autor de la suprema falsificación que envuelve al mismo tiempo la profanación suprema. Jesús sería, en realidad, el reo de la tremenda blasfemia que arrancó la condena de Caifás y del Sanhedrin. No nos alarmemos; esto quizá lo pudo pensar algún espíritu siniestro en el siglo XVIII. Nadie lo sostendría hoy. La hipótesis de la ilusión es igualmente absurda; supone en Jesús una inferioridad psicológica que repugna a la genial originalidad de su doctrina, a la sublimidad de sus ejemplos, a la salud y equilibrio de su vida y al sereno heroísmo de su muerte. Inútil empeño el de atenuar con prodigios de estilo el supuesto proceso de una autosugestión, de una incohonestable e inexplicable ilusión sobre sí mismo. Semejante ilusión que se afirma desde el comienzo de su vida, se define en sus momentos culminantes y se proclama en el instante de la muerte, sólo puede ser fruto de la locura. Binet - Sanglé no

ha hecho otra cosa que sacar las consecuencias lógicas de la negación de la divinidad de Jesús excluído, en el inevitable dilema a que hemos aludido, el extremo de la impostura. Jesús proclamándose Hijo de Dios, sin serlo, si no es impostor, resulta inevitablemente un loco. Mas he aquí que la humanidad lee el Evangelio; y todo él respira sinceridad, bondad, sencillez, equilibrio y normalidad. La santidad de Jesús es no sólo la expresión de su virtud divina, sino la síntesis o coronamiento de las más bellas y de las más altas cualidades humanas. Valor, libertad, franqueza, conocimiento de los hombres, intuición omnividente de la vida, serenidad, sentido de la realidad...

El genio humano rompe los marcos de nuestra normalidad media en la imagen, en la idea, en la palabra o en el ademán. Busca, para vivir, la torre de marfil, o se eleva, penosamente, a cimas donde no podemos seguirlo. En cambio, el Evangelio ha dicho las cosas más sublimes que no lograron entrever ni Aristóteles ni Platón, ni pudieron razonar Spinoza y Kant, y todo ello en el lenguaje que entendieron los pescadores de Galilea y que no asustó a las ingenuas mujeres, ni produjo asombro en los niños; en el lenguaje que atrae a todos los humildes de la tierra y que puede ser empleado y entendido en todos los reinos del mundo y en todos los tiempos. De las páginas del Evangelio brota la figura de Jesús, dulce, sencillo, sereno, valeroso y fuerte; podríamos agregar, si esta palabra pudiera aplicarse a Dios, mesurado, controlado y realista. Nada en Jesús acusa exaltación, extremosidad; hay una perenne e insuperable sensación de suprema armonía y de medida en sus palabras, en sus sermones y en su continente todo.

Jesús iluso, Jesús extático, no se halla en las páginas del Evangelio. La paranoia, en opinión del doctor Honorio Delgado, compatible con la lucidez y la integridad de la inteligencia, —aunque no del juicio— queda excluida por tratarse de una psicosis que se constituye, lentamente, en la madurez: Jesús desde niño tiene conciencia de su misión.

La negación de la santidad de Jesús debería, lógicamente, llevar a la negación del valor de su moral, al menos en algunos aspectos de ésta. En ella se diferencian los preceptos de los consejos. Hemos visto cómo el hedonismo del siglo XVIII se rebela contra la perfección evangélica sin comprender que esa perfección es como la fuerza misteriosa que hace posible el cumplimiento de la moral media para el resto de la humanidad. Los discípulos de Jesús, que aspiran a ser perfectos como su Padre, son la sal de la tierra, sal que mantendrá, por su misterioso contacto, incorruptible la pobre e inmensa masa. El siglo XVIII no comprendió que no cabe la realización de una moralidad media si no hay una heroica minoría que represente, en el pensamiento y en la vida, la moralidad máxima. El siglo XVIII adoptó el Decálogo, aceptó la caridad cristiana, pero sin sus raíces divinas, y la convirtió en una vacua, estéril y cómoda filantropía. El amor cristiano, hecho de anhelos de salvación, que juntó la dulzura con la disciplina; y la comprensión y el perdón con la corrección fraterna y la intransigente condena del mal, se convierte en un inconsistente y falso humanitarismo. En lugar de una viviente moral altísima, se creó una literatura ética, un moralismo verbal, descartando todo lo que había de profundo, de sublime y noblemente humano en el Evangelio.

LA NEGACION DE LA MORAL

Esta situación ilógica e insincera no podía continuar; la libertad vital que rechaza el dogma y la autoridad de la Iglesia y la intromisión de Dios por el mensaje de Cristo, debía rechazar la perfección evangélica. Tal es la obra de los siglos XVI, XVII y XVIII. Al acentuarse esa libertad vital en el siglo XIX, debería rechazar también la moral evangélica esencial, o sea la de los preceptos. ¿Qué valor tiene el amor al hombre si éste no representa y personifica a Dios? Si el hombre es sólo un animal como los otros, y si no existe un reinado del Espíritu, revelado por el Hijo de Dios, y sólo existe el reinado de la vida, que comprende o abarca desde el más humilde animal hasta el hombre, ¿por qué excluir a éste de las leyes inflexibles de la vida? Esas leyes se encarnan en la lucha constante, ineludible y necesaria. La vida se mantiene asimilando y aniquilando otras vidas. En este proceso aparecerá la segunda ley vital, la del triunfo de los fuertes, que crea una selección natural. La evolución humana seguirá, paso a paso, las leyes de la evolución biológica. El progreso exigirá la lucha; será obra de los fuertes y se transmitirá y mantendrá por los fuertes. Concedamos que ese triunfo no sólo se deberá a la fuerza material de la masa bruta y a la energía cuantitativa, sino a una fuerza íntima, vital, cualitativa; voluntad de poder o vida intensa. Aparece, entonces, una nueva tabla de valores. El valor supremo desde San Pablo a Pascal eran la caridad y el amor; por éste, el hombre sale de sí mismo y se vuelve hacia Dios y hacia sus semejantes que lo representan o lo reflejan. El nue-

vo valor supremo, será la afirmación del Yo, la exaltación del propio poder y la intensificación de la propia vida. Nietzsche y Guyau encarnarán esta nueva filosofía que tendrá su asiento en la biología de Darwin y de Haeckel.

La restauración pagana se realizó en las costumbres y en cierta manera de pensar de los siglos XVII y XVIII, pero se trató de hacerla compatible con el respeto teórico a lo esencial de la moral evangélica. La restauración integral del paganismo sólo aparece en el siglo XIX con Nietzsche o con Mesnard o Leconte de Lisle. No se trata ya de revivir solamente el arte y ciertos aspectos de la cultura pagana, sino el concepto mismo de la vida, exagerándolo. Se trata de un paganismo trascendental. En este proceso restaurativo, no bastará resucitar el culto de Apolo en que los instintos vitales están como sujetos a un ritmo y a una medida, y en que existe como el reflejo de la luz incompleta de un mundo superior. Era necesario apurar este proceso vital, buscar las fuentes mismas de la vida y restaurar el culto de Dionisos que era la embriaguez y la exaltación de los instintos primitivos. El arte griego profundo será el arte dionisiaco. Dionisos es la pura afirmación vital. El hombre-vida, el hombre-poder, reemplazará al hombre-espiritu y al hombre-amor. En lugar de limitar o rebajar los instintos para lograr un hombre espiritual, se quería extremar al hombre-vida para crear al super-hombre.

La humanidad vivió alrededor del mensaje de Jesús que era Dios hecho hombre; el nuevo mensaje lo traerá el super-hombre, o sea el hombre que se ha transformado en Dios. El super-hombre negará la moral del amor y desdenará el Sermón de la Montaña, que exaltó a los pobres, a los débiles, a los humildes, a los mansos,

a los pacíficos, a los que lloran y a los que sufren. Vendrá una moral que exalte a los fuertes, a los ricos, a los luchadores, a los rebeldes, a los que se afirman y a los que triunfan. La humanidad está dividida en amos y esclavos; la moral cristiana es la moral de los esclavos. La moral del super-hombre es la moral de los amos.

En Nietzsche se realiza un fenómeno contrario al que se realizó en Voltaire. Si el hipócrita humanitarismo de éste le llevaba a aceptar algunos elementos esenciales del Evangelio, no impidió, sin embargo, su odio a la persona de Jesús y a su obra. Con brutal sinceridad, Nietzsche condena el cristianismo y lo acusa de ser plaga o carcoma que debilita las fuerzas vitales y tiende a destruirlas; pero, en cambio, Nietzsche se deja seducir por la persona de Jesús. Sentirá la poesía infinita de su vida, su amor inefable a la naturaleza, el anhelo de Jesús de no suprimir la vida, sino de levantarla; admitirá su sinceridad y su autoridad en los hombres, su serenidad y su valor y su propia voluntad de morir. Nietzsche verá todo lo que hay de milagroso y de divino en Jesús, no como la voluntad de un amor supratereño, sino como una bella manifestación de la voluntad de poder, como la fresca eclosión de una fuerza nueva. Jesús será para Nietzsche el Zarathustra joven; y su sueño será reconciliarlo con su dios preferido, Dionisos Zagreus.

El Cristianismo no será obra de Jesús, sino de San Pablo. Este judío, heredero de los sombríos profetas, será el causante de que se extienda a la humanidad la pavorosa doctrina que niega la vida, que exalta la debilidad, el dolor y la impotencia.

Nietzsche, enamorado de la fuerza vital, no comprenderá la energía suprema del espíritu y atribuirá en

Jesús todo su mágico poder a un vitalismo que no tuvo su culminación y que murió en el período impreciso de la juventud. Por eso, Jesús no ha podido ver la realidad total que verá Zaratustra.

La negación de Nietzsche es profundamente útil, porque en él culmina el vitalismo de Lutero, se desnuda y se exalta. En Lutero el vitalismo está todavía uncido a la religiosidad medioeval. El vitalismo iluminista del siglo XVIII rinde tributo sincero o insincero a la moral que reinaba en la humanidad. En Nietzsche el vitalismo se presenta en su máxima pureza. Nos hace ver que la moral de Jesús es inseparable de su persona, de su doctrina y de su vida, de modo que negando su divinidad tenía que llegarse, lógicamente, a negar la moral.

El protestantismo, el panteísmo, el deísmo son formas disimuladas de vitalismo. Una moral para la vida, contrariando los instintos y las leyes de la vida animal, sólo puede justificarse por un mensaje divino y por la continuación de su mensaje en instituciones divinas. Negar la moral de Jesús es negar su divinidad y su influencia en nosotros. Negar su divinidad era, tarde o temprano, negar el valor de su moral. En esta obra negativa, la postura de Lutero es la etapa que prepara la actitud de Spinoza, y la actitud de Spinoza es el escalón obligado para la actitud de Voltaire, y la filosofía de Voltaire prepara las negaciones de Nietzsche. El proceso es fatal; la caridad es indivisible, y Cristo y su obra, inseparables.

Encontramos en Nietzsche, además, la ocasión de destacar otra verdad. A Nietzsche le seduce la juventud de Jesús, pero observemos que esa juventud no es tímido comienzo, vacilante iniciación. Esa juventud es

plenitud, frescura y tiene un valor de eternidad. La juventud es lo opuesto a lo caduco; pero, lógicamente, se presenta como una iniciación incompleta, augurio de una madurez efímera y de una decadencia próxima. La juventud vital no es plenitud ni perennidad. Y Jesús, precisamente tiene, en su obra y en su doctrina, estos caracteres que no son de la vida que se inicia. No hay vacilaciones, incertidumbres, imperfecciones, vacíos en el mensaje de Jesús; lo que hay es misterio, y tenía que haberlo por la misma sublimidad de las verdades que venía a revelar. La juventud de Jesús no es temporal, no es orgánica, no es cíclica, no pertenece a la vida; es eterna, porque pertenece al Espíritu. El Evangelio no es un ensayo ni un germen confuso; es una fuente perenne, inagotable y viva, un tesoro constante de energía. Jesús no es un dios joven; es, simplemente, el Verbo eterno de su padre; su mensaje en Palestina, ayer, es el mismo de su Iglesia, hoy, y será el mismo mañana. "La tierra y los cielos pasarán, pero mis palabras no pasarán".

LA NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE JESÚS

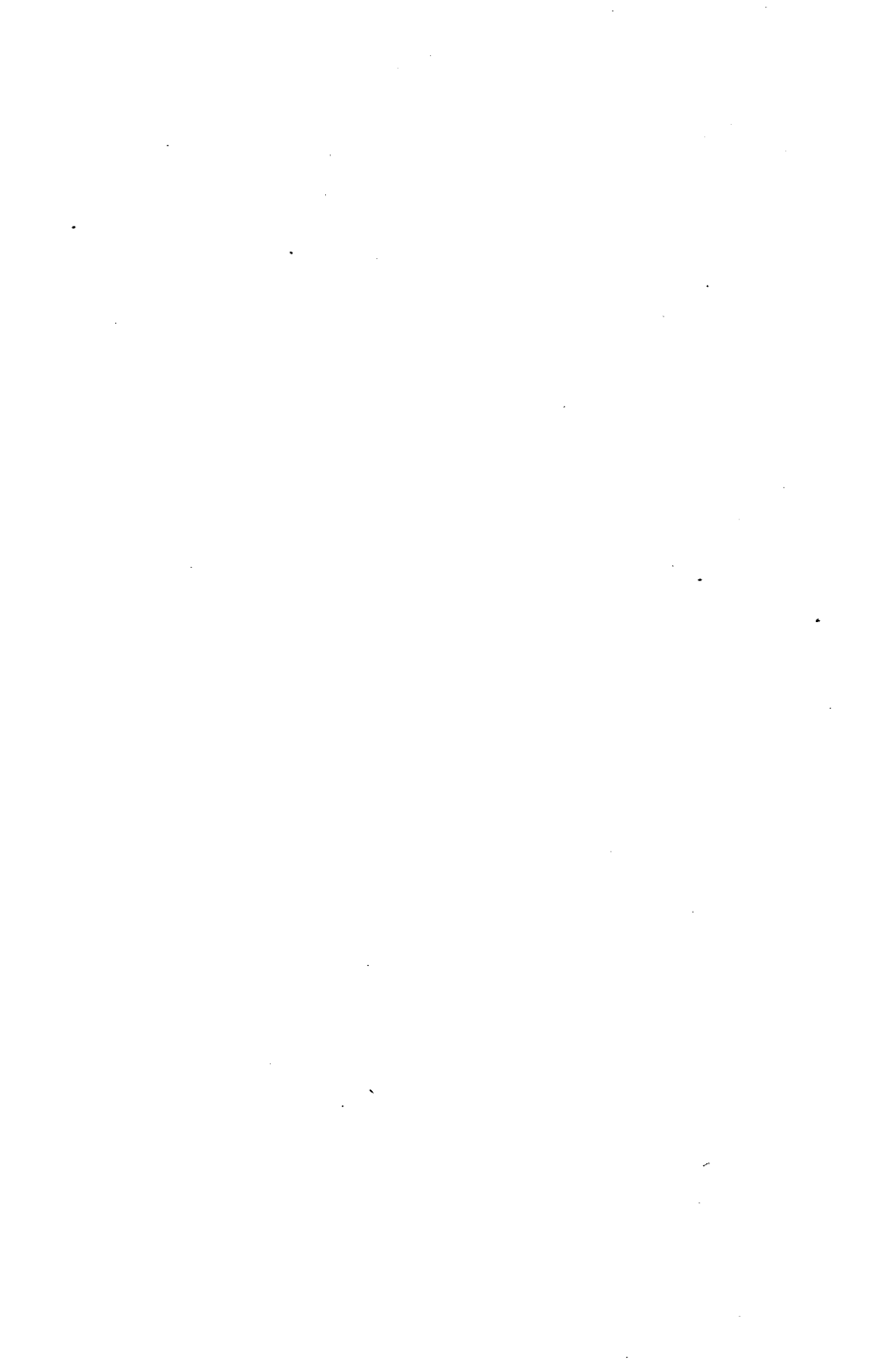
Con Nietzsche parece que llegáramos a la negación suprema. La obra maestra de Jesús, trasunto de su persona es su moral. Y esa moral es falsa y maléfica. Jesús es Espíritu en el mensaje tradicional; para Nietzsche, el valor supremo es la vida. Sin embargo, no es la negación de Nietzsche la negación definitiva de Jesús. No quedan en pie los arcos de la magnífica catedral. Todos han sido negados; pero yérguese el Santuario abandonado, desprovisto de su divinidad, encarnando en su pie-

dra angular solitaria el símbolo de la existencia de Jesús. Se ha negado todo respecto del Maestro: su origen divino, su mensaje, su santidad, su poder en los hombres, en la naturaleza, y, por último, su moral; pero, aún no se ha negado que existió...

Está ahí su figura histórica, dividiendo las épocas, dominando la evolución de la humanidad, y siendo el signo de contradicción que predijo el anciano Simeón al tomarlo en los brazos el día en que fué presentado al Templo. Esta misteriosa existencia es el gran enigma de la historia. El Doctor Couchoud, en un momento de traidora sinceridad, empleó la expresión justa: Misterio de Jesús. Si, misterio para los que creen, por el abismo insondable de la Encarnación y de la Redención; misterio en plena luz para los que ven dentro de este misterio un mensaje, un amor y una obra divina. Misterio total, misterio de sombras inextricables para los que no quieren ver el mensaje divino. Pero el misterio es inquietud. La inquietud buscará la verdad; la inquietud anhelará la luz. "Buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá", ha dicho Cristo. La congoja del misterio y el ansia de luz conducen a la luz; encierran ya principios de luz. "No me buscaríais si no me hubiéseis encontrado", dirá el Jesús de Pascal, como había dicho el de San Agustín. Existiendo Jesús, palpitante el misterio, vendrá la inquietud, y la inquietud, tarde o temprano, conducirá a la fe. Inútiles han sido las negaciones de Mefisto. Si Jesús vivió, su existencia puede llevarnos, paso a paso, a la restauración del valor de su obra y de su doctrina; y, ambas, a la afirmación de su divino origen. Mefisto ha fracasado; sus múltiples negaciones nos dan siempre un Jesús misterioso, un ser único, con un

mensaje único, con una vida única, con una moral única y con una muerte única que parece inundar todavía la tierra de raudales de luz y de vida. Mefisto ha fracasado aún negando; de sus negaciones parciales y progresivas siempre queda un fondo de verdad que inquietará, fecunda y constantemente, la conciencia humana. Para muchos, Jesús es la fe; para los demás será la inquietud, inquietud grávida, sin saberlo, de fe y de amor. ¿Qué hará Mefisto? Mefisto es inagotable, Mefisto no se arredra. Ante las ruinas de la Catedral, Mefisto medita su golpe definitivo. Si la existencia de Jesús es un constante misterio y un perenne escándalo, Mefisto negará esa existencia: Jesús es un mito; sólo ha existido en la imaginación de los hombres. Sus fieles y seguidores no sólo forjaron las leyendas que enardecieron a tantos, sobre su nacimiento, su vida, sus milagros y su resurrección. Ellos forjaron, también, la leyenda de su existencia. La humanidad se ha prosternado, siglos enteros, ante una sombra, ante un ídolo creado por su propia imaginación. El mito, nos dirá la Sociología de Wundt, es el factor interno de la evolución de la humanidad; el mito máximo aparece con Jesús. Mefisto se acerca a la piedra angular del Santuario derruido... Su piqueta da los golpes finales; más ¡oh misterio! la piedra no se rompe: es intangible, es inviolable, es impenetrable. A cada golpe es rechazada la satánica piqueta. Al último de ellos, queda rota... Mefisto cansado, la piqueta hecha pedazos. En la piedra angular ha tropezado Satán, como habían tropezado muchos, conforme estaba anunciado en las palabras evangélicas... La existencia de Jesús es inatacable, la razón la restaura, la grita la historia. Inútil el empeño negativo... Jesús

existió. Y, sobre su existencia ' se eruirá el misterio de su doctrina y, sobre el misterio de su doctrina, el misterio de su divinidad.



CAPITULO VIII

LA RAZON RESTAURADORA

LA EXISTENCIA DE JESÚS

Ninguna existencia de personaje histórico ha tenido mayores confirmaciones que la existencia de Jesús. La sellan la sangre de los mártires; la conserva la tradición de las Iglesias fundadas por los apóstoles; la confirman los discípulos inmediatos de éstos, como San Policarpo, Hegesipo y Papias. Los grandes enemigos del Cristianismo, como Celso, negarán todo de Jesús, menos su existencia. Los heresiarcas discutirán sus atributos y su carácter, pero no que vivió. Semejante negación era imposible siendo tan próximo el testimonio de los testigos oculares. Las Epístolas de San Pablo, escritas treinta años después de la muerte de Jesús, no se refieren, como ha pensado equivocadamente Couchoud, a un Cristo ideal, místico; sino a un Cristo nacido en la carne, del linaje de David, que padece y que muere y que antes de morir nos deja el testamento de su cuerpo y de su sangre y que resucita y cuya resurrección es el augurio y la garantía de la nuestra. Los Evangelios sinópticos,

principalmente San Marcos, aceptado por la crítica más radical, son un detallado proceso, concreto y realista, sobre los principales hechos de Jesús. Las referencias del ambiente histórico corresponden, perfectamente, a lo que conocemos de la Palestina de esa época por la historia romana y, principalmente, por la historia judía de Josefo. Oigamos a Renán: "Yo he atravesado en todos sentidos la provincia evangélica; he visitado Jerusalén, Hebrón y Samaría; no se me ha escapado ninguna localidad importante de la historia de Jesús. Toda esta historia que a distancia parece flotar en las nubes de un mundo sin realidad tomó así un cuerpo y una solidez que me asombraron. El acuerdo perfecto de los textos y de los lugares, la maravillosa armonía del ideal evangélico con el paisaje que le servía de cuadro, fueron para mí una revelación. Tuve delante de los ojos un quinto evangelio, lacerado pero legible todavía; y en adelante a través de los relatos de Mateo y de Marcos, en lugar de un ser abstracto que se diría no haber existido jamás, yo ví una admirable figura humana vivir y moverse" (Lepin. ob. cit. pg. 43).

Sin embargo, la lógica del error, la trágica gravitación del espíritu negativo, llevará a sostener que Cristo no existió. Introducida la idea del mito por Strauss para desvirtuar o negar ciertos aspectos de la vida de Jesús, tenía que aplicarse, lógicamente, a la existencia del Salvador. El mito parcial de Strauss llevará a Bruno Bauer, su discípulo, al mito total.

Renán afirmará la existencia de Jesucristo como un hecho indiscutible; y la afirmarán, también, las escuelas ecléctica y sincrética, y la recientísima de crítica histó-

rico - religiosa; mas, reaparecerá luego la tendencia lógica totalmente negativa.

Discípulos de los críticos que sólo quieren un Jesús humano, creador de una moral, pero no hijo de Dios ni fundador de una Iglesia, serán Jensen, Kalthoff, Smith y Drews. Al principio de este siglo tendremos lo que Fillion ha llamado la lucha por la existencia de Jesús. Los teólogos liberales se verán en situación difícil para contestar a sus discípulos que sacan inflexiblemente la consecuencia de los principios de los maestros.

Jensen explicará la historia de Jesús por el mito babilónico de Gilgamesh, figura de un mito solar; así como Drews querrá emparentarlo con los mitos griegos de Atis y de Adonis.

Del mismo modo que Renán se enfrentó a los mitólogos radicales de mediados del siglo pasado, el antiguo abate Loisy combatirá a los mitólogos actuales. Oid sus palabras: "Considerando bien las cosas, el origen mítico del Cristianismo es un romance y la existencia histórica de Jesús es un hecho. No hemos tomado jamás trágicamente las especulaciones de los mitólogos. No nos ha sido dado ver en la existencia de Jesús un problema. Algunos espíritus inquietos y de una lógica tan pronta como ingeniosa, no han encontrado nada mejor para esclarecer este problema que disolverlo en las más espesas nubes negando la existencia de Jesús y colocando, únicamente, en el mito, entre el cielo y la tierra, el punto de partida del Cristianismo" (Lepin ob. cit. 45 y 47).

Sin embargo, un discípulo de Loisy, el Dr. Couchoud, volverá a la tesis mítica de Bauer. Los verdaderos historiadores entrenados en la compulsión de los textos, apesar de su incomprensión de lo sobrenatural, tie-

nen que afirmar la existencia de Jesús, despojándolo, naturalmente, de todos los caracteres incompatibles con sus prejuicios filosóficos y con su formación mental. En esos historiadores existe la verdad parcial, la razón incompleta, pero al fin razón. En tanto que los espíritus que no controlan su pasión o su diletantismo por esas disciplinas, llegan, fatalmente, a las conclusiones radicales, que son consecuencia lógica de los comienzos de negación. Los negadores radicales ofrecen así un testimonio valioso a favor de la posición lógica de los que aceptan al Cristo integral, al Cristo ortodoxo. He aquí las palabras de Couchoud: "Mientras más medito en ello, más me convengo de que el Jesús Histórico no es plenamente aceptable sino para los creyentes y no es bien comprendido sino por éstos. Los creyentes tienen la clave de los viejos textos. Los leen sin esfuerzo y penetran en su sentido verdadero... Para ellos no hay enigma en Jesús. El obstáculo ante el cual me estrello, cómo Pablo adoró a un judío, su contemporáneo, dándole los atributos de Iavé, no existe. Pablo trata a Jesús como Dios, porque Jesús es verdaderamente Dios. Los creyentes están en la claridad" (Lepin ob. cit. pg. 134).

La posición de los negadores radicales es lógica respecto de los principios o de la posición mítica adoptada por la crítica racionalista; pero no es, en modo alguno, eficiente, pues no elimina el misterio, sino que lo substituye por un misterio más grande. Ya lo decía Rousseau, con indudable buen sentido: Si Jesús no existió, tenemos el más grave problema de la existencia de los Evangelistas, que inventaron tan asombrosa doctrina y tan extraordinaria moral. Esa es la misma conclusión a que llega, resumiendo trabajos recientes, el profesor

Guignebert, en su libro "Jesús", cuando dice que Couchoud reemplaza simplemente al enigma de Jesús por el enigma de Cefas (San Pedro); y cuando afirma el valor testimonial de San Pablo, a quien se pretendía hacer el apoyo principal del mitismo.

El propio profesor acepta que el Talmud trata de envilecer a Jesús, pero que no lo arroja a la nada; y concluye diciendo que la propaganda cristiana construyó el mito de Cristo en provecho de Jesús, pero que no ha inventado al mismo Jesús. (Guingebert, ob. cit. pgs. 70, 72 y 75).

LA AUTENTICIDAD EVANGÉLICA

La crítica racionalista no solamente ha afirmado la existencia de Jesús, sino la realidad de su predicación y de su muerte. La fuerza de la verdad es tal que la razón humana, apesar de la trágica gravitación de errores iniciales, vuelve hacia ella y la proclama aunque sea parcialmente. Tratándose de Jesús, el error totalitario, el error absoluto, el triunfo de Mefisto, sería la negación de su existencia. Ese error aparece ya en el siglo XVIII con Dupuis, continúa en el siglo XIX y resurge en el siglo XX.

Los otros errores que corresponden a las negaciones parciales de Jesús forman un doble proceso: uno descendente, desde Lutero hasta Bruno Bauer, y otro ascendente, desde la Escuela de Tubinga hasta Dostoyevski. Este último proceso restaurador comienza con el hilo sutil de la existencia efectiva de Jesús, que va engrosándose y enriqueciéndose en los mismos racionalis-

tas, a pesar de su equivocada posición inicial. Viendo en conjunto los trabajos del siglo XIX, cabe hablar de un proceso de restauración de la historia de Jesús. Todo hace creer que presenciamos hoy la culminación de ese proceso. En realidad, el proceso negativo de Jesús culmina en el siglo XVIII con la difusión de las ideas de Bollinbroke, la hipótesis de la impostura de Reimarus y la negación de la existencia con Dupuis. La crítica alemana, con Strauss y Federico Bauer, marca ya una aproximación a la verdad, por lo que se refiere a la autenticidad parcial de los Evangelios y al punto de vista humano de Jesús. Claro está que esta posición, condenable desde el punto de vista ortodoxo, es aún desastrosa, pero el buen sentido y cierto instinto moral se irán abriendo paso y la zona de los errores parciales irá disminuyendo de radio.

Por lo pronto, veamos ese movimiento restaurador por lo que se refiere a la colocación de los Evangelios en una época más o menos próxima a la vida del Salvador. La crítica moderna, que comenzó colocando los Evangelios en el siglo II, ha ido aproximándolos al período de la existencia efectiva de Jesús, como lo revela el siguiente cuadro tomado del P. Grandmaison:

		Mateo	Marcos	Lucas
D. F. Strauss	1835	a lo más temprano en 150		
F. C. Bauer	1847	130-34	150	150
E. Renán	1877	84	hacia 76	hacia 94
Ad. von Harnack . . .	1911	hacia 70	hacia 65	hacia 67

EL CARÁCTER ÚNICO DE JESÚS

Idéntica verificación podríamos efectuar respecto de las otras notas de lo que hemos llamado el Cristo objetivo.

En el siglo XVIII, salvo Rousseau, reina el odio y el desdén para la persona de Jesús y para su obra. No será ese el ambiente espiritual de los hombres de pensamiento en el siglo XIX. Bastaría comparar, por ejemplo, la posición ideológica de un Voltaire, representativa de su siglo, con la de un Sainte-Beuve, que lo es del suyo, no solamente por la riqueza de su pensamiento, sino por la autoridad crítica y el brillo de la forma. Oigamos estas sinceras y elocuentes palabras:

"Pero un día en que, en una provincia de Judea, alejada de Jerusalén, sobre una colina verdeante, no lejos del mar de Galilea, en medio de una población de pobres, de pescadores, de mujeres y de niños, el Nazareno, de 30 años aproximadamente, simple particular, sin autoridad visible, en forma alguna conductor de naciones, no sacando sino de sí mismo el sentimiento de su misión divina, del que se hacía órgano inspirado como un hijo lo es de su padre, se puso a hablar en esta forma, en esta manera, llena a la vez de dulzura y de fuerza, de ternura y de arrojo, de inocencia y de valor, una nueva edad moral comenzaba" (Prat. Jesús Christ. Tomo I, pg. 293).

Observamos que Sainte-Beuve afirma que la moral nueva de Jesús inicia una era, que Jesús no tenía autoridad visible ni que fue un caudillo, que su fuerza se halla en la conciencia de su misión divina, descubriendo

en Jesús cualidades humanas que rara vez se encuentran juntas: la dulzura y la fureza, la ternura y el arrojo, la inocencia y el valor.

¿No se podría decir que queda así restaurada, desde un punto de vista humano, la santidad de Jesús?

Palabras aun más expresivas tuvo el propio Sainte - Beuve en su famoso libro sobre Port-Royal, al afirmar que no se puede evocar la figura de Jesús sin sentir la necesidad de la adoración y sin experimentar que nuestras rodillas se doblan. Si las palabras no traicionaron el pensamiento, según Sainte - Beuve, Jesús ocupa un lugar único en la humanidad, aunque no llegue a la plenitud que le confiere la ortodoxia. Y esta actitud de Saint - Beuve será, en una forma o en otra, la de todos los grandes espíritus del siglo XIX, sea que vengan del campo puramente racionalista, sea del campo protestante - liberal.

Strauss, que descarta, por la teoría del mito, los milagros de Jesús, se inclina ante su grandeza y su influencia en la historia, de acuerdo con la doctrina que afirma que el progreso es determinado por las grandes individualidades. "Esta reflexión coloca a Jesús en la categoría de los individuos dotados de altas cualidades, cuya vocación en los diferentes dominios de la vida es elevar el desarrollo del espíritu a grados superiores" (Levin ob. cit. pg. 39).

La superioridad de Jesús, dentro de los límites que marcan lo finito, se acentúa en Schleiermacher, no sólo como resultado de su posición teológica, sino por la influencia de Spinoza. El gran teólogo inmanentista, no cree en la divinidad de Jesús; pero admite que Jesús ha estado unido a Dios de una manera extraordinaria, y

aun única, si bien esta unión no difiere sino en grado de aquella que produce el Espíritu Santo en todos los fieles.

JESÚS EN LAS ESCUELAS ECLÉCTICA Y SINCRÉTICA

Strauss, por lo que se refiere a la crítica histórica, y Schleiermacher, por lo que se refiere a la influencia filosófica, han sido los maestros de Renán. El antiguo sulpiciano, en su mágico estilo, dirá de Jesús cosas que casi se aproximan a la afirmación de su divinidad. Hay que reconocer en Renán confesiones tal vez involuntarias, expresiones cargadas de sentimiento al tratar de Jesús, que han producido, en muchos de sus lectores, un efecto distinto de aquel que se propuso el autor. León Berard, presidiendo la Sociedad amigos de Pascal, dijo alguna vez, que sacerdotes católicos le habían transmitido la declaración de algunos convertidos, de que fue leyendo a Renán, como se inclinaron a aceptar la divinidad de Jesús. Por lo que a mí se refiere, debo confesar que la segunda lectura de la Vida de Jesús, que yo hacía acompañada de los Pensamientos de Pascal, me reiteró en el sentimiento de la divinidad del Maestro, que Renán confiesa a veces, sin quererlo, en medio de sus palabras equívocas. Hemos citado su tan conocida frase de que Jesús representa la más alta conciencia humana de la divinidad.

Renán ha repetido el pensamiento de Spinoza y representa en la escala ascendente la misma posición que el filósofo judío tiene en la escala descendente. Respecto de la moral y de la vida de Jesús, afirma Renán que

El ha creado la más bella enseñanza práctica que la humanidad ha recibido y ha concebido la ciudad de Dios, la palingenesia verdadera, el Sermón de la Montaña. . . "Cada uno de nosotros le debe lo que tiene de mejor" (Lepin ob. cit. pg. 179). Renán ha afirmado algo más: la absoluta originalidad del mensaje de Jesús por lo que se refiere a la esencia de Dios, o sea, la paternidad divina. "Jesús no llega sin duda de un primer golpe a tan alta afirmación de sí mismo, esto es, que era el hijo de Dios, íntimo de su padre y ejecutor de su voluntad; pero es probable que desde los primeros pasos se mirara respecto de Dios en la relación de un Hijo con su Padre. En esto está su grande acto de originalidad; en esto, El no es de modo alguno de su raza. Ni el judío ni el musulmán han comprendido esta deliciosa teología de amor" (Lepin ob. cit. pg. 168). "Elevándose audazmente por encima de los prejuicios de su nación, establecerá la universal paternidad de Dios. . . El nombre de Reino de Dios y de Reino del Cielo fue el término favorito de Jesús para expresar la revolución que inauguraba en el mundo. El Jesús que fundaba el verdadero reino de Dios, el reino de los dulces y de los humildes, he aquí el Jesús de los primeros días, días castos y sin mezcla en que la voz del Padre resonaba en su seno con un timbre tan puro. Hubo entonces algunos meses, un año tal vez, en que Dios habitó verdaderamente sobre la tierra" (Lepin ob. cit. pg. 168).

El error de Renán consistirá en no ver que el Jesús del Sermón de la Montaña es el mismo que predicó en Jerusalén; que el mensaje de amor no es incompatible con la justicia, y que Cristo, al anunciar ese día de justicia, fundió, en su visión divina, el castigo de Jerusa-

lén, que era próximo, con el fin del mundo, que no tendrá lugar sino cuando el Evangelio haya sido predicado por toda la tierra. Renán atribuirá a Jesús sólo un carácter escatológico como predicador del fin inmediato, y no verá la estrecha relación entre el fin de la vida de Cristo y los comienzos de su predicación; entre la montaña del sermón y la colina del sacrificio.

Renán representa lo que Fillion en su utilísimo estudio "*Les étapes du Racionalisme*" llamará la escuela eclética, que nos da un Cristo liberal, en múltiple floración de subjetivismo. A pesar de la diversidad de matices y de interpretaciones, el Cristo liberal va acentuando, desde el punto de vista humano, la nobleza y superioridad de sus caracteres. El más alto representante de aquella escuela, el teólogo von Harnack nos dirá: "La grandeza y la fuerza de la predicación de Jesús se muestran en que es a la vez tan simple y tan rica; tan simple que ella se encierra en cada uno de los pensamientos que expresa; tan rica que cada uno de sus pensamientos parece inagotable y nunca llegamos al fondo de sus sentencias y de sus parábolas". "El ha puesto en luz, por primera vez, el valor de cada alma humana y nadie puede deshacer lo que El ha hecho. Que se tome respecto de El la actitud que se quiera, no se puede dejar de reconocer que en la historia es El quien ha elevado a la humanidad a esta altura (Lepin, ob. cit. pg. 180).

Esto por lo que se refiere a las enseñanzas de Jesús.

En cuanto al mensaje y a su influencia en el mundo, he aquí otra declaración semejante:

"Nadie antes que El conoció al Padre como El lo conocía y suministró a los hombres ese conocimiento. Por eso prestó a muchos un servicio incomparable. El

los guió hacia Dios, no sólo por lo que dijo sino por lo que era, por lo que hizo y por lo que sufrió. El sabía que abría una nueva era, en la que los pequeños serían, por su conocimiento de Dios, más grandes que los grandes del tiempo pasado... El sabía que era el sembrador que esparce la buena semilla, de El era el campo, de El la simiente, de El la cosecha". (Harnack. *La esencia del Cristianismo*. Citado por Grandmaison. T. II pg. 88).

En cuanto a la santidad de Jesús, este es el pensamiento de Harnack: "¡Qué prueba de paz intensa y certidumbre! Es del todo imposible representarse una vida espiritual como aquella" (Lepin ob. cit. pg. 181). Y, por lo que se refiere a la conciencia de la filiación divina, he aquí un último aserto: "Lo asombroso en Jesús es que tiene conciencia de ser más que un hombre, guardando, sin embargo, la más profunda humildad respecto de Dios" (ib. pg. 182).

A la Escuela ecléctica sucede, en la Cristología, la llamada escuela sincrética o evolucionista, que tratará de explicar el cristianismo reconstruyendo el ambiente histórico en que se produjo, a la luz de las influencias de la época, como una etapa natural de una evolución histórica. De esta tendencia se desprenderán muchas ramas de negación radical. Sin embargo, su más alto representante, Bousset, afirmará lo mismo que habían afirmado Harnack y Renán: la superioridad única de Jesús. Oigamos sus palabras:

"Por su conciencia tan heroica, por su absoluta devoción, por su estimación exclusiva, yendo hasta el desprecio del resto, por todo lo que está más alto y final, Jesús permanece ciertamente, en relación con nosotros, a una distancia infranqueable; en una austeridad, en una

soledad, en una inaccesibilidad, ante la cual nos atemorizamos. No osamos medirlo y colocarnos al lado del Héroe. Pero él permanece en la conciencia de aquellos que creen en él; sus palabras se transforman en el acicate que no permite el descanso. El fija con una claridad soberana la dirección en la que debemos caminar, por lejos que nos juzguemos de El". (Wilelm Bousset. Citado por Grandmaison. T. II. pg. 82).

Jesús aparece, así, dotado de una santidad única y siendo la luz que señala el camino definitivo a la humanidad.

En toda esta marcha ascendente Jesús no es Dios, pero hay un sello divino en su persona y en su obra. En una forma o en otra, el nuevo panteísmo o el inmanentismo reproduce la idea de Spinoza: Jesús es el verbo de Dios.

RETROCESO EN LA CRÍTICA FRANCESA

No seamos, sin embargo, optimistas. En este movimiento ascendente, cuya culminación lógica parece ser la afirmación franca de la divinidad, hay a veces rectificaciones o actitudes de triste retroceso. Resurge en los pueblos latinos, si no la actitud negativa total, la posición absurdamente niveladora por lo que se refiere a Jesús. Esta tendencia la representan el propio Loisy y su discípulo Guignebert. En Loisy el fenómeno se explica por la tragedia de la apostasía; en Guignebert, por la influencia de Loisy y por la tradición dieciochesca que no ha desaparecido aún en la Sorbona. Loisy llega a decir que las declaraciones de valoración única que ha-

cen de Cristo algunos críticos alemanes, son el resultado del miraje de la antigua idea de la divinidad, como si en realidad no tradujeran un testimonio imparcial basado en la comparación de las ideas de Jesús con otras ideas en la historia del pensamiento humano, y de la vida de Jesús con la vida de otros personajes históricos. Loisy y Guignebert, aprisionados en la red sutil de interpretación de textos, carecen de visión filosófica y de perspectiva histórica; porque sólo así se explica que Loisy haya podido presentarnos a Jesús como un iluso campesino que pretendía reconciliar al mundo por el arrepentimiento, con el Juez implacable que había de venir, y que afirme "que su sueño, frágil y estrecho, como nuestra ciencia, le parece absurdo como parecerán absurdas nuestras ideas a nuestros nietos". ¿Qué importa que Loisy haya declarado que este sueño contiene los gérmenes más preciosos de la verdad humana y los principios más fecundos del progreso? ¿Qué verdad aquella y qué progreso que son frágiles y pobres y están destinados a parecer absurdos a nuestros descendientes? ¡Y este es el Loisy jefe del modernismo, que quiso conciliar sus doctrinas con la fe católica! ¡Cómo resalta el infalible instinto de la Iglesia que condenó en su germen aquel movimiento que, andando los tiempos, iba a representar, respecto de Jesús, una posición inferior a la del racionalismo panteísta y a la de la teología liberal protestante!

¡Y qué decir de su discípulo y admirador, M. Guignebert! Desde su simple posición de erudito sin inspiración se atreve a decir que no discute la aserción según la cual Jesús está fuera de toda comparación en la historia humana, lo que sería una originalidad sin igual;

y de que no tenemos los medios de justificar una apreciación de esta dimensión.

A pesar de que ha reconocido en Jesucristo, al lado de la orientación escatológica, la ley del amor llevada hasta las extremas consecuencias como norma de la vida, poco le parece esta ley del amor, ¡como si pudiera la historia humana indicarnos un mensaje semejante y una vida igual sellando la sublimidad de aquel mensaje!

Y con una suficiencia rayana en la más obtusa pedertería, agregará: "No confundamos el Nazareno con el ideal que él representa después de que la dogmática cristiana ha nacido, y que él no creó. Para la historia él no es más que un profeta judío y no el Logos encarnado ni el Hijo consustancial de Dios. Drews nota que se ha exaltado la persona de Jesús y su enseñanza, y lo que nos dan los Evangelios como sus sentencias no sobrepasa absolutamente las facultades intelectuales de un hombre" (Guignebert "Jesús"; pgs. 495. 96).

Esta incomprensión es profundamente reveladora. Ella no es sólo fruto de la más triste limitación intelectual, sino de la herencia de mal disimulado odio a la Iglesia y de desdén por Jesús, que imprimió, por desgracia, a la cultura francesa, la figura de Voltaire.

El racionalismo, tipo Voltaire, sin sentido de lo divino, sin verdadera visión filosófica, no podrá comprender jamás, ni aún desde el punto de vista humano, la moral y la persona de Jesús. El racionalismo, tipo Spinoza, tiene un sello ideológico distinto, en que hay cierta humana altura y majestad. Jesús será la cumbre de la humanidad a la que llega la remota luz divina; y dentro del nuevo panteísmo, se levanta de nuestro barro, como la más grande aproximación o aspiración a lo infi-

nito inaccesible, o la más grande encarnación de un infinito en devenir perpetuo.

En el mismo terreno racionalista que conserva cierto sentido, aunque extraviado, de lo divino, Jesús se destaca con caracteres únicos.

TOLSTOY Y LA DIVINIDAD DEL EVANGELIO

La idea, intuición o sentimiento de lo divino, aunque influidas por el humanismo racionalista, no desaparece del todo en los pueblos de una fuerte tradición religiosa. El predominio de este elemento sentimental, místico e intuitivo, compaginándose o en lucha con el intelectualismo occidental, se destaca en las grandes figuras de la literatura rusa: Tolstoy y Dostoyevski. No pertenecen ellos al filosofismo profesional; mas, por sus intuiciones geniales, marcan una etapa del pensamiento humano y representan una influencia decisiva en la mentalidad contemporánea. Su posición respecto de Cristo, al afirmar Tolstoy la divinidad del Evangelio y, Dostoyevski, francamente, la divinidad de Jesús, encarna la última etapa de este movimiento ascendente que avanza de la posición simplemente humana en que se encontraba el panteísmo o el inmanentismo de los teólogos y críticos alemanes. Los pueblos latinos pasan del extremo de la aceptación plena de la divinidad del Jesús histórico y ortodoxo a las burdas negaciones de un Voltaire y de un Binet-Sanglé, o a las disimuladas, pero no por eso menos radicales, negaciones de un Loisy o de un Guignebert. El panteísmo alemán hace de Jesús una expresión intermediaria entre Dios y el mundo; una ma-

nifestación de Dios. El misticismo ruso en sus figuras geniales, nos aproximará a la divinidad de Jesús por la afirmación de la divinidad del Evangelio o de la divinidad de su persona. Tolstoy y Dostoyevski señalan así, en la escala ascendente, una posición que se aproximaría a la de Lutero en la escala descendente.

El elemento divino está en el texto evangélico para Tolstoy, y, en la persona misma de Jesús, para Dostoyevski; pero ninguno de ellos aceptará la Iglesia sacerdotal y jerárquica y la concepción orgánica y visible de un cuerpo místico.

Hemos dicho que, en Tolstoy, la divinidad se objetiva más que en Jesús, en el Evangelio. Es el culto del Evangelio; su aceptación extrema y literal; un Evangelio sin tradiciones y raigambres en la Iglesia, sin el marco vivo de una cultura histórica. El Evangelio puro, lineal, rígido, contiene la moral divina, la única luz de la humanidad, la solución de todos nuestros problemas. Tolstoy no acepta la divinidad de Jesús al combatir el dogma de la Trinidad, pero sí aceptará la lucha eterna entre el bien y el mal que sufre cada hombre, no solamente en lo exterior, sino en el fondo de su alma. "Uno de los fundamentos más misteriosos de la vida del hombre —dirá Tolstoy— la lucha interior entre el bien y el mal, la conciencia de su libertad y su dependencia de Dios, es excluida por el dogma de la redención, de la conciencia del hombre, y transportada en la fábula"... Cristo, hijo de Dios y redentor del pecado original es rechazado por Tolstoy. El dogma de la redención es una idea verdadera; pero hay que entenderla de otro modo. Ved cómo la entiende Tolstoy: "Cristo nos ha salvado, porque nos ha revelado la ley que da la

salud a aquellos que la observan y El nos ha rescatado porque su muerte sobre la Cruz ha demostrado la verdad de su doctrina (*Critique de Theologie Dogmatique*). Así resulta Cristo salvador y redentor, revelador de una verdad y de una doctrina de carácter divino, sin ser Dios. Tolstoy ocupa una posición semejante a la del arrianismo. Destaquemos en ella el trágico duelo del bien y del mal, que no explica por las figuras de la ortodoxia, sino por principios abstractos a la manera de los maniqueos; y la afirmación de la libertad del hombre y, al mismo tiempo, su dependencia de Dios. Pero Tolstoy, conocedor del humanismo y del racionalismo occidental, moviéndose entre dos influencias, la cultura europea y el misticismo ruso, rechazará no sólo la idea de Cristo - Dios, sino todo lo que la mera razón razonante y lo que llamará después Dostoyevski, la razón euclidiana, había pretendido destruir.

DOSTOYEVSKI Y EL DIOS-HOMBRE

En Dostoyevski, figura más típicamente rusa, de una más profunda originalidad, que sufre, tal vez sin saberlo, las influencias anti - intelectualistas que no llegaron hasta Tolstoy, las dos ideas de éste, la lucha interna del bien y del mal, y la libertad humana frente a la dependencia divina, se intensifican adquiriendo relieves trágicos. Dostoyevski dará el paso definitivo desdeñando los argumentos de Tolstoy contra la encarnación de Dios en la humanidad y proclamará la necesidad de ésta. Jesucristo es el Dios Hombre de Dostoyevski. Dice Berdiaeff: "Dostoyevski devuelve al hombre la fe que no

existe en el plano del humanitarismo. El Hombre renace cuando cree en Dios. La fe en el hombre es la fe en Dios, la fe en Jesucristo es la fe en Dios - Hombre". Y esa fe de Dostoyevski no es la fe de un chiquillo. Dirá él mismo: "Por el gran horno de la duda pasó mi hosanna". Y Dostoyevski descubre a Jesucristo en el hombre, por medio del Via Crucis humano, aproximándose así a la concepción paulina de que la pasión de Cristo se prolonga en nosotros.

Para Dostoyevski, como para Tolstoy, el encuentro trágico del bien y del mal se realiza en el fondo del alma humana, situándose al hombre de un modo completamente distinto de aquel en que lo colocaban Dante y Shakespeare.

La libertad de Dostoyevski es el bien supremo, es la esencia en el espíritu del hombre. Pero el camino de la libertad se bifurca, porque puede conducir hacia el hombre-dios, y en él encuentra el hombre su perdición, o bien, hacia el Dios - hombre, donde halla la salvación.

El hombre-dios de Dostoyevski es el hombre - vital, el super - hombre de Nietzsche; el Dios - hombre, es el hombre espíritu, esto es, Dios que ha bajado a la humanidad para levantarla y redimirla. El hombre-dios deshumaniza al hombre, mata al hombre, acaba por negar la humanidad; en cambio, el Dios - hombre revela a Dios y mantiene y salva al hombre. La concepción de un Dios - hombre, vínculo que une a Dios con la criatura, aparece como una necesidad en esta lógica intuitiva y como una realidad en la vida de la humanidad y en nuestra propia vida.

Destácase la diferencia entre Dostoyevski y Nietzsche. Ambos escritores representan, según Berdiaeff, el

fin del humanismo. Nietzsche, por exaltarlo en demasía, y Dostoyevski, por restablecer la noción del Dios Hombre que debe redimir al hombre. (El Credo de Dostoyevski).

Agrega Berdiaeff: Nietzsche no tiene Dios ni hombre, y Dostoyevski los tiene; ni Dios absorbe al hombre ni éste desaparece en Dios.

Dostoyevski, que es más que un pensador sistemático y un reservorio inmenso de las más opuestas corrientes de pensamiento, que al contrastarse, precisamente, adquieren relieves únicos. Sin embargo, podemos fijar, en él, la concepción de la divinidad de Jesucristo que se revela en su mensaje de libertad y de amor. Pero esta libertad, como luego veremos, es equivocada. Hay una libertad espiritual y una libertad vital. Cristo sólo puede representar la libertad espiritual. Y el amor también es equivocado; hay un amor espiritual y un amor vital. Las exageraciones de un misticismo que no ha acabado de desprenderse del vitalismo y las cristalizaciones rígidas de una "ortodoxia" anquilosada, impedirán a Dostoyevski ver a Cristo en toda su plenitud.

La libertad de Dostoyevski no será una libertad de armonía, sino una libertad de rebeldía individualista, y el amor de Dostoyevski, también subjetivo, no será concebido en el cuadro natural de la comunidad o del cuerpo místico.

Dostoyevski, como Tolstoy, queda prisionero del subjetivismo, que, a pesar de su maravillosa concepción del Dios - Hombre, le impedirá contemplar en su plenitud el reino del Espíritu. Al afirmar el trágico duelo del bien y del mal, parece inclinarse a una concepción paritaria de los dos elementos, rayana en el maniqueísmo.

Hay un vitalismo larvado en Dostoyevski, que se refleja en su individualismo, como lo había en Tolstoy a pesar de su intelectualismo occidental. Sin embargo, ¡qué atisbos de verdad, qué prodigiosas iluminaciones sobre el carácter divino de Jesús y su influencia en el espíritu humano! Por eso ha podido decir Berdiaeff: "La luz de Cristo vence a las tinieblas. El Cristianismo de Dostoyevski no es tenebroso sino maravillosa albuza: el Cristianismo de San Juan". Y agrega el filósofo ruso: "Dostoyevski merece, más que Tolstoy, ser considerado como un reformador religioso. Tolstoy derribó los valores religiosos y tanteó la creación de una nueva religión y, por lo tanto, de tener un mérito, este es negativo. Dostoyevski no inventó una nueva religión, sino que se mantuvo fiel a la eterna verdad y a las eternas tradiciones del Cristianismo".

Si el Cristo de Tolstoy es salvador y redentor sólo por su mensaje y por su vida, el de Dostoyevski lo es, en mayor plenitud, por su carácter de Dios-hombre. ¿Qué le faltaría, pues, al Cristo de Dostoyevski? La depuración de los rezagos de una libertad y de un amor vitales para afirmar la gloriosa plenitud de la vida de Jesús en las almas y en el cuerpo místico de la Iglesia.

En tanto que un alma encerrada en la cárcel del individualismo puede aprehender el mensaje de Jesús, lo aprehendió y lo asimiló el gran novelista ruso. Mas, ¡qué incompleta e imperfecta es todavía su concepción de Cristo al lado del Cristo tradicional y del que vuelve triunfante en el movimiento intelectual restaurador culminatorio que vamos a estudiar;

EL RENACIMIENTO INTELECTUAL CATÓLICO

El Cristo auténtico, el Cristo objetivo, cabeza y cuerpo vivientes, Jesús y su Iglesia, como un ser único y total, que transforma la humanidad, que la recapitula, que la asume y la levanta, se desvanece en los escarceos subjetivistas del protestantismo razonante y liberal; y aparece anquilosado y petrificado en la Iglesia llamada ortodoxa, sometida a la esclavitud de los Zares. Que Dostoyevski renegara o superara al evanescente Cristo subjetivo protestante, o al rígido y paralizado Cristo de la Iglesia griega ortodoxa, se explica perfectamente; pero él no conoció al Cristo católico, al Cristo viviente de la tradición eclesiástica que mantiene y afirma su vigor extraordinario en la vida misteriosa de la Iglesia universal. El Cristo católico conserva toda su frescura y su poder en el orden subjetivo por la Mística. Los místicos vivirán la vida de Jesús imitándolo. Son ellos los que tienen la visión más alta del Maestro y la más aproximada noción de lo divino. Se mantiene también la fecundidad y el vigor del Cristo objetivo por las instituciones que renovándose incesantemente, se producen en la Iglesia católica en respuesta a las necesidades diversas de los tiempos. Los miembros separados tenderán a alejarse de Cristo. En la Iglesia subsiste la unidad y se trasmite, intocado, el mensaje del Redentor. La Iglesia resiste un ataque más profundo que el del Renacimiento y la Reforma; el de la filosofía de las Luces y del individualismo sin freno del siglo XVIII; y sale triunfante del turbión vitalista del siglo XIX. Renán, en su famosa entrevista con Jorge Brandes, anunciaba que después del

Concilio Vaticano la ruptura de la Iglesia y de la inteligencia sería definitiva. Renán resultó un falso profeta. Contemplamos hoy un renacer maravilloso de los estudios teológicos, de las meditaciones filosóficas, de las investigaciones históricas desde el punto de vista católico.

El concepto de que la Iglesia no puede ser una unión ficticia, sino un verdadero cuerpo místico, cohesionado por instituciones visibles, por un sacerdocio tradicional y por una fe y una disciplina universales, no desapareció enteramente en el seno de la iglesia anglicana. Un sentimiento vago de universalidad y el estudio de las fuentes primitivas de la historia eclesiástica, produjo el llamado *Oxford Movement*, que restauró el afán de unidad y el sentido sacramental en la iglesia anglicana. Era lógico que la gran figura de este movimiento, Juan Newman, se convirtiera al catolicismo. Simboliza esta conversión resonante, el comienzo de la destrucción del error de Lutero. El alma maravillosa de Newman tenía más sentido místico que Lutero. Poeta y orador como éste, conocía mejor la teología y la historia eclesiástica. Tenía sobre todo, en contraste con Lutero, el don de una pureza juanina y una gracia verdaderamente angélica. Newman encarna la afirmación del cuerpo místico y la identidad de la Iglesia y de Cristo en el movimiento intelectual del siglo XIX. Sin frisar en el fideísmo, nos hará ver que la Fe supone una forma de conocimiento que, sin contrariar a la razón, la supera, así como ésta supera a los sentidos. En su desarrollo de la doctrina cristiana nos demostrará cómo cabe el progreso en las definiciones o manifestaciones del dogma dentro de la inmutabilidad y unidad del credo. Por últi-

mo, destacará con argumentos de fuerza histórica, lo que De Maistre había señalado, con su intuición admirable, que la existencia de la Iglesia, su libertad y su fecundidad estriban en el primado de Pedro. De Newman ha de derivarse una forma de espiritualidad que se enriquece con todos los matices del espíritu contemporáneo.

No sólo el renacer de los estudios teológicos y apolo-
géticos restaura la séptima nota del Cristo objetivo, o sea la Iglesia. A este movimiento se suma otro renacimiento, el de la filosofía netamente católica, o sea la filosofía escolástica, abandonada, por desgracia, aun en los mismos institutos religiosos, debido a la influencia preponderante del cartesianismo. España marca la iniciación de ese renacimiento con la egregia figura de Bal-
mes, que continúa la tradición de los grandes discípulos españoles de Santo Tomás: Suárez, Victoria, Soto y Cano. El movimiento neo - escolástico se manifiesta también en Italia, con Liberatore y Taparelli, y en la tradicional universidad de Lovaina, por obra del Cardenal Mercier y de sus discípulos. Culmina en París, con los insignes dominicos Sertilanges y Gillet, y el jesuita P. Tonquedeck y con la conversión al catolicismo del más ilustre discípulo de Bergson, Jean Maritain, hoy el más sutil y fuerte representante del neo - tomismo. El nombramiento de Gilson, insigne autoridad en la filosofía escolástica, como catedrático de la Historia de la Filosofía Medieeval de la Universidad de París, significa el triunfo del tomismo en la propia Sorbona.

De la dirección mística de Newman, unida a la de Pascal, se derivará una restauración de ciertos aspectos de la filosofía augustiniana, en la metafísica de Maurice Blondel. El propio vitalismo bergsoniano, en lugar de

extremarse, como pasará en Alemania con Spengler y Keyserling, bajo la influencia de Pascal y de la nueva filosofía tomista y del mismo pensamiento augustinano, evolucionará hacia el catolicismo, armonizándose con la ortodoxia, en las brillantes figuras de Le Roy y Jacques Chevalier. A estos habría que agregar la sugestiva personalidad de Gabriel Marcel. No podía olvidarse, en este rápido recuento, a los filósofos católicos, precursores de este renacimiento, como Víctor Delbos, Ollé Lapruné y Fonsegrive.

Este movimiento filosófico, de una vitalidad extraordinaria, se alimenta de la savia tradicional y es acompañado por una renovación maravillosa de los estudios eclesiásticos y bíblicos, bajo el impulso de maestros geniales como La Hir, Vigouroux y Duchesne. Al iniciarse el siglo XX, frente a la caótica exégesis alemana y a las inconsistentes veleidades modernistas, que fueron su triste reflejo en el seno mismo del catolicismo, se levantará mayestática, imponente, llena de unción y, al mismo tiempo, de fuerte sabiduría, la obra de los grandes cristólogos y escriturarios franceses. Filliön, reconstruye la vida de Jesús, uniendo la inspiración mística con la amplitud y la serenidad de la erudición más exigente. El Padre Lagrange comenta, con el más minucioso análisis, los Evangelios y las Epístolas sintetizando la labor de su vida en *El Evangelio de Jesucristo*, obra de incomparable claridad y armonía. Monseñor Batifol, un discípulo de Monseñor Duchesne, reconstruye la historia de la Iglesia naciente, arrancando al célebre crítico alemán Harnack, la confesión de que había probado la continuidad de la Iglesia católica con la Iglesia apostólica. Por último, el padre Grandmaison coronando toda una

vida dedicada al estudio de Jesús, nos da, en su obra inmortal, la figura viviente del Salvador, colocándola en su posición verdadera en la evolución humana y destacando los errores de los que le negaron ayer y le seguirán negando mañana.

Al lado del renacimiento católico por la renovación de los estudios teológicos y escriturarios, hay que considerar el factor inspirado en consideraciones de orden social. La obra destructora de la revolución francesa dió origen, a principios del siglo pasado, a un renacer de lo que podríamos llamar la ciencia social o la filosofía de la historia cristiana. Bonald, De Maistre, Lamennais, Le Play, son sus maestros. La verdad del catolicismo queda comprobada, por la vía indirecta de sus beneficios, en el orden social y político.

La vuelta a la afirmación del valor de la fe y de la necesidad de la Religión, se realiza, en muchos espíritus imparciales, debido a la impotencia o dimisión de la moral independiente y laica y a la quiebra del cientifismo, culminación natural del positivismo frente a los grandes problemas del origen del hombre. Una novela célebre, *El Discípulo*, de Paul Bourget, al presentar, descarnadamente, las desastrosas y lógicas consecuencias del positivismo en el orden moral, abrió un severo proceso para el cientifismo reinante, ante el tribunal de la razón humana no esclavizada a los nuevos ídolos. En este proceso, la posición que negaba eficacia y virtualidad ética al mero cientifismo, fue sostenida, con vigorosa elocuencia, por Brunetiere. Se sumaron a este movimiento elementos independientes extraños al Catolicismo. Fauguet estudiará, imparcialmente, el siglo XVIII destruyendo el mito iluminista que lo rodeaba. Filósofos como

Boutroux defenderán la legitimidad de la Religión, puesto que los valores: deber, ideal y amor, en que se basan, no son creados por la ciencia. El carácter absoluto de las verdades y leyes científicas queda conmovido por las mismas teorías contingentistas del propio Boutroux y por los famosos estudios del gran matemático francés, Poincaré.

La encuesta realizada hace algunos años por *Le Figaro* sobre las relaciones entre la Religión y la Ciencia, puede decirse que han cerrado el debate que abrió Bourget con su famosa novela, por la sentencia de la opinión de la inmensa mayoría de los sabios franceses que, respetando el campo propio de la Religión, cree que ésta es armonizable con la Ciencia.

Una orientación semejante aparece en las obras de los célebres astrónomos Eddinton y el autor del famoso libro *This Misterious Universe*.

El notable filósofo español, Ortega y Gasset, condensó, recientemente, esta nueva actitud del espíritu humano, en su bello estudio *Dios a la vista*.

Cuando a mediados del siglo XIX continúa la obra desintegrante del ateísmo o del espíritu laico compaginado con un vago teísmo, espíritus perspicaces y profundos verán de nuevo en la Iglesia la base de la unidad de la Patria y de las instituciones tutelares. Surge entonces lo que podríamos llamar el Catolicismo pragmático de Maurras, de un León Daudet o de un Barrés. Todos los caminos conducen a la restauración de las antiguas verdades. Contemporáneo del catolicismo pragmático es el estético, que representan Huysmans y sus discípulos. El catolicismo no sólo ha creado las instituciones indispensables del bienestar social, sino la atmósfe-

ra propicia para la producción de las formas más altas de belleza. Por encima de las formas de Catolicismo, que hemos llamado pragmático y estética, florece el sentimiento religioso puro, que se mantiene en los espíritus por la meditación filosófica, el misterio del destino del hombre y el cultivo de la vida interior. Esa fue la religiosidad de Ernest Helló y su discípulo León Bloy.

No nos puede extrañar que toda esta corriente de tan profunda inspiración cristiana se reflejara en un poderoso movimiento literario. Católicos son, en este momento, los más altos representantes de la literatura francesa en todos sus géneros. Paul Claudel, cuyo genio ha sido comparado con el de Esquilo y el de Shakespeare, ha creado la tragedia cristiana en obras de belleza incomparable, como *L'Annonce Faite a Marie*. Gheon nos revive los hermosos misterios cristianos. La primacía que tuvieron en la novela Bourget y Bazin en la generación anterior, es conservada, en la presente, por Mauriac y Bernanos. La inspiración cristiana de Verlaine y de Baudelaire continúa en Francis Jammes, en Jean Aicard y en Peguy. Jean Cocteau vuelve a la fe bajo la influencia de Maritain. La posición que ocupó Brunetiere, aunque con menos brillo, es ocupada por René Dumic, Charles Dubos y Henry Masis. La historia que ilustraron los católicos Pierre de la Gorce y Albert Vandal es cultivada hoy por los brillantes escritores Louis Madelin y Pierre Gaxotte. Idéntico brillo es mantenido por los escritores católicos en el campo de las ciencias sociales, como lo prueban las obras de George Goyau, Vladimir D'Ormezon y Lucien Romier. La ciencia católica francesa que produjo las magnas figuras de Pasteur y Ampere, conserva su puesto por los altos va-

lores de Fabre, Bronly Laparente y De Bioglie. En el orden jurídico, nadie discute la primacía de Hauriou y Genny.

En otros espíritus, la fe vuelve a través de la trágica liquidación de los falsos valores creados por el caótico filosofismo moderno. Tal el caso asombroso de un escritor genial, Juan Papini. Probablemente, ninguno de los críticos modernos penetró, con mayor agudeza intelectual y pasión más generosa, en el proceso intrincado de las diversas concepciones contemporáneas. Espíritu iconoclasta tuvo, respecto de las doctrinas y teorías aceptadas con fervor fetichista por las distintas generaciones y sectores intelectuales del mundo, la misma actitud de independenciam y rebeldía intelectual que los espíritus llamados libres adoptaron, sin razón, respecto del mensaje de Jesús y de su Iglesia.

Resultado de aquellas audaces meditaciones suyas fueron los libros valientes y fuertes: *El crepúsculo de los filósofos y el Hombre acabado*. La sinceridad intelectual y la noble pasión de Papini no podían detenerse en esta obra negativa. El vió la luz y la afirmación en el Mensaje de Cristo, y a él volvió con su noble franqueza. Bajo este signo apareció la *Historia de Cristo*, libro de emoción y de doctrina, libro de fe y de combate. Sobre las ruinas de los ídolos modernos, de los falsos dioses que, en sucesión macabra, fue forjándose la humanidad, levanta Papini la doctrina de Jesús, eternamente joven y eternamente fecunda.

Antecedieron a Papini, en este descubrimiento de la frescura perenne y de la aplicación constante de la moral evangélica, dos escritores notables: Hilario Belloc y Chesterton. El primero, con profundo saber histórico,

probó la ecuación entre Europa y la Fe y atribuyó las fatales consecuencias del maquinismo y del capitalismo moderno a la deserción de Inglaterra, de la buena causa, en la crisis provocada por la rebeldía de Lutero y los intereses políticos de los príncipes alemanes. Chesterton, el paradojista genial, nos describirá en *Ortodoxia*, el proceso de sus descubrimientos de las verdades católicas ante la desorientación del mundo moderno. El pensamiento inglés está representado, así, por dos de sus más altas figuras en la renovación intelectual del catolicismo.

La propia Alemania, cuna y sede del protestantismo, no es extraña a este movimiento de renovación. El período más original y fecundo del célebre filósofo Max Scheler es el de la influencia católica. Un escritor notable, Karl Adam, define, de manera admirable, el espíritu del catolicismo, en el sustancioso libro que lleva este título. En su obra *Jesús el Cristo* presenta al Maestro a la luz de la mentalidad contemporánea. Defienden al catolicismo, el penetrante ensayista Peter Wurst y el historiador Landsberg. Guardini, filósofo y artista, es el jefe de un movimiento de renovación litúrgica. Habría que agregar la orientación de la Antropología, en el sentido católico, por la obra monumental del Padre W. Schmidt.

La conversión de Jorgensen, el famoso autor de las *Vidas de San Francisco y de Santa Catalina de Siena*, llevará las inquietudes católicas a Dinamarca. Noruega estará representada, en esta vuelta a la fe, por la conversión de Sigrid Undset, la genial novelista de *Kristin Lavransdatter*.

En Estados Unidos publicase la *Catholic Cyclopaedia*, monumento de ciencia religiosa. Sociólogos como

el Padre Ryan estudian el problema social desde el punto de vista católico, y los mismos estudios filosóficos encuentran brillantes cultivadores, como el Padre Fulton Scheen.

España, cuyos más altos pensadores del Siglo XIX, como Balmes, Donoso Cortés y Menéndez Pelayo, fueron "ortodoxos", se suma también a la restauración del pensamiento católico con las notables figuras del filósofo Eugenio D'Ors, del ensayista Ramiro de Maetzu, de los escritores como Eugenio Montes, Marichalar y Bergamín, y de poetas como García Lorca y Pemán. Uno de los filósofos más connotados de la España actual es el Padre Zuviri.

Reviven los mejores movimientos que mantuvieron en su apogeo a la Iglesia. Vuelven Santo Tomás y San Agustín a ser maestros del pensamiento actual. Habrá una mejor comprensión de la santidad que se estudia y se analiza con criterio religioso o con criterio simplemente psicológico. El Santo no es el ser extraño, inaccesible o inconcebible; es el hombre de Cristo cuya vida podemos conocer, palpar, imitar y amar. La hagiografía constituye una rama de la literatura contemporánea. Los místicos antes vistos con distanciamiento, con temor o con desdén, se presentan como seres humanos que palpitan con nuestros sentimientos y que pueden traer a nuestros espíritus sedientos una noción viva de la divinidad. Bergson no señalará a los filósofos, sino a los místicos españoles del siglo XVI, los mejores herederos de la Mística medioeval, como los maestros y los poseedores de un mensaje divino. Renace la liturgia, que es la expresión estética, la manifestación sensible, el alma rítmica de la Iglesia. La restauración litúrgica de

Dom Gueranger se extiende por todos los pueblos de la catolicidad y hasta penetra en las iglesias protestantes. La liturgia será, para Guardini y su escuela, no sólo el símbolo y la vida exterior, sino la fuente de la disciplina, el ritmo interno y el cuadro necesario y propicio para la más alta espiritualidad. Todo este movimiento místico, filosófico, teológico, histórico, litúrgico, artístico, sobre la base de la vuelta de Jesús, surge en el pensamiento moderno como la cumbre y floración de la reacción espiritualista; y se concreta en un afán de restauración y de reconstrucción. La simple razón humana ha ido agregando a la piedra angular, que no destruyó la piqueta de Satán, los arcos sucesivos de la moral evangélica, de la santidad de Jesús, de la originalidad de su mensaje, y a través del impulso místico, de la intuición filosófica, la necesidad del Dios-hombre y del mediador y del redentor. Sólo falta reconstruir el arco final, para que resurja imponente y gloriosa la silueta de la Catedral. A esta obra esencialmente colectiva, acuden los filósofos, los historiadores, los críticos, los literatos y los artistas. Es posible que la civilización vitalista o mecanicista concluya como la civilización antigua y desaparezca como el Imperio romano. Nosotros no podemos tener la visión melancólica y resignada de un Spengler, ante la catástrofe inevitable de la cultura fáustica. La ruina no se extenderá a la Catedral restaurada y triunfante, que reproduce la teofanía medioeval. Vendrán nuevos bárbaros a destruir los encantos y las ventajas del mundo moderno, pero no por eso habrá desaparecido la cultura en su esencia y en su cumbre, que es el Espíritu. Como hace quince siglos, sobre las ruinas, al parecer totales e irremediables, se levanta la fuerza es-

piritual. Bajo la sombra de la Catedral se creará una nueva civilización. Mefisto no ha triunfado. La Catedral no fue destruida. Junto a la piedra angular se yerguen de nuevo sus arcos; es inmutable y fuerte como la casa construida sobre las rocas. La defiende la palabra eterna y divina.

CAPITULO IX

INFECUNDIDAD DEL CRISTO SUBJETIVO

Hemos observado la influencia del subjetivismo en el proceso de las negaciones de Jesús. Subjetivismo y vitalismo forman, en este respecto, una ecuación. El subjetivismo vitalista de Lutero nos da un Cristo redentor, sin continuación corpórea, real y eficiente. Spinoza nos da un verbo de Dios, que es, lógicamente, doctrina divina, pero que no obra ni en la naturaleza ni puede influir en los hombres. La necesidad es ley de la naturaleza y es ley humana. Rousseau, reconociendo la superioridad inmensa de Jesús, dice que muere como un Dios, pero no lo cree Dios. Voltaire negará su divinidad, renegará de su perfección evangélica y repugnará su humildad y su pureza. Los discípulos de Voltaire atacarán la persona de Jesús y pondrán sobre el Evangelio el estigma blasfemo de la impostura o de la ilusión. Pero queda la moral evangélica y se respeta el ideal de amor universal. Nietzsche trata de conmover este último arco. Su radical subjetivismo no aceptará esa moral. Jesús sólo es un caso sutil y nuevo de la voluntad de poder que se afirma a través de un equivocado mensaje de amor. De Lutero

se derivarán las infinitas variantes de un Cristo incompleto, que va desde la divinidad plena hasta la penumbra de una divinidad indecisa en las doscientas iglesias protestantes. Del inmanentismo de Spinoza se derivará toda la crítica moderna con Paulus, Strauss, Schleiermacher, Bauer, Renán, Loisy y Harnack. De Bollinbroke y de Voltaire, todos los enemigos del Cristianismo y todos los detractores de la persona de Jesús. Por último, de Nietzsche fluirá la literatura vitalista que culminará en Barbusse.

¿Qué hay de común entre el Cristo de Lutero y el de Spinoza, salvo el elemento subjetivo y la negación del cuerpo místico? Destácase entre ellos clara oposición. Mayor contraste todavía entre el Verbo de Dios de Spinoza y la triste figura de Cristo de Voltaire. ¡Qué abismo entre el Jesús demente de Binet-Sanglé y el esplendor vital del Zaratustra joven de Nietzschel! Y sin embargo, hay un vínculo entre esos Cristos, en el móvil: el subjetivismo, y en el resultado: la destrucción del Cristo tradicional y objetivo.

En Lutero, Cristo es la gracia que se opone a la vida. En Nietzsche es la vida misma. Lutero, por querer afirmar el espíritu puro en Jesús y la gracia incontrastable, negará al cuerpo místico; y Nietzsche negará el espíritu; Jesús será apenas un hermoso brote de la vida. En las negaciones del Cristo objetivo que se reflejan en múltiples Cristos subjetivos, reina así oposición, antinomia, apesar de obedecer al mismo principio causal. Sin embargo, cabe señalar algunas líneas de semejanza. Desde Bollinbroke hasta Binet-Sanglé hay la misma tosca incomprensión y el mismo odio satánico. Entre Spinoza, Schleiermacher y Renán, el inmanentismo se refleja en

expresiones similares: verbo de Dios, humanidad inundada por la divinidad, la más alta conciencia de lo divino.

Los Cristos subjetivos son creados por el movimiento oscilatorio de la inteligencia humana, cuando, a manera de péndulo, se aparta de su posición de equilibrio que es la aceptación del Cristo objetivo o del Cristo de la Fe. En el movimiento de alejamiento del péndulo se engendran, como hemos indicado, los Cristos protestantes: el Cristo fundamentalista o escriturario literal, sin cuerpo místico; el Cristo modernista que es apenas Dios, y el Cristo institucionalista; Cristos de las llamadas congregaciones o denominaciones, para emplear una palabra creada por los mismos protestantes y que destaca, en su particularismo y variedad, el contraste con el concepto de Iglesia. De las sectas protestantes, los modernistas y, principalmente, los unitarios, no creen en la divinidad de Cristo.

Viene después el Cristo panteísta de Spinoza y luego el Cristo romántico de Rousseau. El alejamiento pendular se acentúa con la negación de la santidad y de su moral y llega a su tope al negar la existencia de Jesús. Tal es la trayectoria de Bollinbrocke, Voltaire y Dupuis; la serie de Cristos subjetivos en marcha descendente hasta el mito o la nada.

La reacción pendular comienza con la simple afirmación de la existencia de Cristo; viene luego el campesino iluso de Loisy, o el simple profeta judío de alma religiosa, cuyas doctrinas no pasan del nivel medio de la inteligencia humana de Guignebert. Luego el Cristo hombre genial y superior de Herder o de Strauss. Sainte-Beuve reproduce a Rousseau al afirmar en Cristo la creación de una nueva moral y el marcamiento de una

nueva época. Es el Cristo romántico. Avanza el péndulo y vienen los discípulos de Spinoza, Hegel y su escuela, Schleiermacher y Renán; es el panteísmo dinámico o evolutivo en que Jesús representa la más alta cumbre moral y el más grande genio religioso. Bajo la influencia del panteísmo y de la crítica histórica aparece el Jesús liberal de los teólogos protestantes alemanes, ingleses o franceses; es una aproximación a la divinidad. Luego surge la dirección mística antidogmática e individualista que nos da en Tolstoy un Cristo redentor y salvador sin ser Dios; y, por último, en Dostoyevski se destaca el Dios-Hombre redentor y salvador, portador de un mensaje de libertad y de amor, que no entraña la comunidad, que repugna la autoridad y la jerarquía y toda estructura social; Cristo sin cuerpo místico y sin existencia y continuidad colectivas.

El Renacimiento católico y la restauración del Cristo de la fe con el Cuerpo místico y la Eucaristía señalan la vuelta del péndulo a su posición inicial.

Empleemos otra imagen que completa la anterior. Tenemos dos escalas paralelas que unen la realidad plena y absoluta del Cristo de la Fe con el abismo o la nada. Por una escala comienza a descender Lutero. Esa escala concluye, en el último escalón, con Nietzsche. Después viene el salto a la negación total. La otra escala es ascendente; comienza por los que apenas aceptan la existencia de Jesús; continúa con los que restauran su moral y su persona; sigue el Jesús liberal de Renán, que se halla a la misma altura del Verbo de Dios de Spinoza, y continúa con Tolstoy y Dostoyevski, en una posición semejante a la de los protestantes que aceptan la divinidad de Jesús. No hemos indicado sino los matices prin-

cipales. ¡Hay tantos momentos del péndulo en movimiento, hay tantos peldaños en la escala! En cambio es una sola la posición vertical del péndulo en gravitación de reposo; y es inmutable y fija la cumbre de la que parten las escalas de dirección opuesta pero paralelas.

Apesar de la infinita variedad de los Cristos subjetivos, pueden reducirse a cinco las posiciones fundamentales del espíritu humano, respecto de Jesús, que corresponden a las cinco posiciones del hombre frente al problema divino. Esas posiciones son las siguientes: teísmo y ateísmo, panteísmo estático, deísmo y panteísmo dinámico. A la posición teísta corresponde el concepto de Jesús mediador continuado en su Iglesia. A la posición atea corresponde la negación total. Al panteísmo estático, el concepto de que Cristo es la máxima expresión divina. Al deísmo, la negación de la existencia de un mediador y, por lo mismo, la atribución a Jesús, que así se proclama, del estigma de la impostura o de la ilusión. Y por último, al panteísmo dinámico corresponderá el concepto de que Jesús es la cumbre de un devenir humano hacia lo divino. Las posiciones más lógicas son la teísta y la atea; las que suscitan menos dificultades dialécticas. La más absurda es la posición deísta y, por desgracia, es la que más influencia ha tenido en la moral media, en la moral burguesa. El Cristo panteísta es un Cristo de *élites* intelectuales, de círculos de filósofos y de sabios. La gran masa adopta la concepción teísta o atea. La horrenda semicultura burguesa acepta la posición deísta, o sea la actitud de Voltaire.

Descritas la trayectoria y variedad de los Cristos subjetivos e intentada su clasificación, hay que penetrar más hondo en sus caracteres comunes.

Los Cristos subjetivos se basan en un principio de afirmación personal que rechaza el mensaje tradicional que viene de la Iglesia primitiva y que conservó la Edad Media. Se busca una novedad interpretativa; no se acepta el Cristo objetivo viviente en la Iglesia, presente en la Eucaristía. Los Cristos subjetivos comienzan por negaciones del Cristo pleno, total; pero, en cambio, se afirma en ellos el yo que se considera apto para interpretar el mensaje de Jesús. Esta afirmación personal es, al mismo tiempo que un acto de confianza intelectual, un acto de voluntad y un impulso vital.

El segundo carácter del Cristo subjetivo es consecuencia del anterior: es la separación o aislamiento. Nuestro espíritu, al interpretar subjetivamente a Cristo, no sólo se separa de una corriente tradicional y del cuerpo de los creyentes, sino que se aparta de los otros negadores, porque las negaciones no coinciden y varían infinitamente, sea en las escalas que hemos descrito o en el movimiento pendular de alejamiento y regresión. Esta separación o individualismo destruye todo sentido comunitario u orgánico de la vida religiosa.

Su natural consecuencia es la multiplicidad, el poliformismo hasta el infinito. La tendencia es que hayan tantos Cristos como escuelas y aún como pensadores. Loisy declaró, después de haber hecho una encuesta sobre la crítica moderna respecto de Jesús, que: "estaba tentado de creer que la Teología contemporánea, excepción hecha de la católica romana, en que la ortodoxia tradicional tiene siempre fuerza de ley, es una verdadera torre de Babel, en que la confusión de ideas es más grande que la diversidad de lenguas".

Veamos ahora la situación espiritual de los que, en-

cerrados en su individualidad, han interpretado a Jesús creándolo a su modo. Estas almas, como lo hemos visto, están separadas de una corriente tradicional y se encuentran aisladas entre ellas, incomunicadas. De esta separación resulta el vacío y la soledad. Cristo es una luz interna, incomunicable e intrasmisible. Cada alma se aterra a su propia creación y se abraza a su propia sombra. Cada alma es la lámpara de Fichte, que en el vacío sólo es acompañada por el resplandor de su propia luz. No cabe la compañía, sino en la dualidad de existencias, o sea, poniendo al lado del sujeto algo que exista exterior u objetivamente aunque después se adentre en nosotros y, penetrándonos, se confunda con nosotros. Los Cristos subjetivos comienzan por una afirmación puramente subjetiva; y la presencia de Jesús en las almas exige que Jesús exista, antes, fuera de las almas, para venir a ellas y adueñarse de ellas; supone, en síntesis, la aceptación del mensaje tradicional de Jesús. La mayor parte de los subjetivistas no acepta la autenticidad de ese mensaje, porque ello supondría la plena divinidad de Cristo. Spinoza se quedará con su verbo de Dios y Rousseau, con un Jesús semi-Dios. En ellos, como en los demás, la compañía de un Jesús puramente intelectual será como la de Aristóteles, Platón, Epicteto o Séneca, pero no la influencia de un Dios vivo que nos brinda asistencia y protección personal. No podrá hablarse de la presencia de Jesús en nosotros; lo que habrá en nosotros serán conceptos o símbolos: el idilio de Galilea de Rénán o el Cristo escatológico de la escuela crítica. El propio Dostoyevski, al encerrarse en su individualidad, sólo poseerá la abstracción de un Dios-hombre, pero no al Jesús que dijo: "Si creéis en Mí y observáis mis manda-

mientos, mi Padre y Yo vendremos a vosotros y haremos en vosotros nuestra morada". Todos los Cristos subjetivos conducen al vacío, a la soledad y a la angustia. Bien lo sabían Kierkegaard y su discípulo Unamuno.

La consecuencia fatal es la infecundidad. Podemos preguntar: ¿qué han hecho los Cristos subjetivos en el interior de las almas? ¿Qué han hecho en la evolución de la Humanidad?.

Al árbol se le conoce por sus frutos, dijo el propio Jesús. Veamos cuáles han sido los de los Cristos subjetivos. Contemplemos en conjunto esas visiones incompletas, muertas y frías de Jesús. Históricamente forman un museo lúgubre, aunque sea el más grande y el más variado que registra la humanidad. Para conocer los Cristos subjetivos hay que ir al ambiente frío de una biblioteca; para conocer al Cristo objetivo hay que sentir el alma de los grandes espíritus y la palpitación del fuerte corazón de las multitudes creyentes. Los Cristos subjetivos son como imágenes detenidas y muertas, flores marchitas y disecadas; ninguno de ellos vive, actúa, se mueve o irradia. ¿Qué ha hecho el Cristo de Lutero? Desintegrarse en doscientos Cristos que siguen una carrera fatal hacia la nada. El Protestantismo, decía el gran novelista inglés Wells, es una religión que se desintegra. Presenciamos su agonía; las próximas generaciones quizas serán testigo de su muerte. ¿Quién en el Protestantismo conserva hoy íntegramente el credo de Lutero, Calvino o de Knox? Cosa semejante pasará en el Cristo ruso "ortodoxo". De la brutal persecución de la Revolución francesa, el Catolicismo surgió como estaba previsto, rejuvenecido y triunfante. De la persecución bolche-

vique no surgirá, por cierto, la iglesia rusa-ortodoxa, sino otras formas de religiosidad, o no surgirá nada.

Veamos el caso de Spinoza. Su Jesús, verbo de Dios, no influyó ni en su doctrina ni en su vida. La ética de Spinoza contiene, sobre la piedad y el arrepentimiento, ideas verdaderamente anti-cristianas. La vida de Spinoza, de innegable armonía y pureza, es la de un estoico, pero no la de un cristiano. Recuerda la de un Epicteto o un Marco Aurelio sonrientes. El culto de Cristo en Rousseau no impedirá el triste desenfreno del vitalismo romántico en su vida y en su obra. Cristo no destruye la vida, sino la eleva, la disciplina y la depura. El Cristo romántico no es ni germen, ni causa, ni disciplina, ni orientación: es apenas un brote vital, una expresión literaria, un pasajero desahogo del sentimiento.

Pasemos ahora al Jesús liberal de la teología protestante. ¿Qué almas heroicas, qué espíritus luchadores y fecundos nos ha producido ese movimiento exegetico de historiadores acuciosos y fantasistas que han sido, a lo más, o sabios profesionales o hedonistas y diletantes? Páginas de muerta erudición. Páginas literarias; pero, ¿dónde una transformación individual, dónde un movimiento colectivo que palpite y que creé?

Mavor es todavía la infecundidad del Cristo subjetivo en el orden social. ¿Qué obra de amor, de creación o de irradiación podemos señalar en los Cristos subjetivos? Los Cristos subjetivos de Lutero y de Calvino no sirvieron, por cierto, para difundir o acentuar el mensaje evangélico, sino para facilitar el autoritarismo político de la monarquía absoluta o la inauguración de un capitalismo sin freno. El Cristo panteísta de Spinoza y de sus discípulos alemanes y de Renán no ha pasado de

los libros; es hoy triste polvo de biblioteca. El Cristo romántico no ha producido un apóstol, un héroe o un fundador, ni una institución. Las corrientes subjetivas nacen en el alma, en su parte inferior; comprometen luego el sentimiento y la razón, y cumplido su ciclo, vuelven al fondo del alma individual y se sepultan en el propio yo del que nacieron. ¿Quién se acuerda hoy del Cristo de Sainte-Beuve o de Víctor Hugo? ¿Quién adapta a ellos su vida? ¿Quién estaría dispuesto a morir por ellos? ¿Dónde están los hechos, las luchas y los sacrificios realizados a nombre de un Cristo subjetivo o literario? ¡Ovejas separadas del rebaño, sarmientos arrancados del tronco que pronto se desecan y mueren! Los Cristos subjetivos de hoy, en el avatar de los tiempos, son reemplazados por otras creaciones que, a su vez, se marchitarán y serán arrastradas por los nuevos vientos de doctrina, de que habló San Pablo. El Cristo de Tolstoy reemplazó en las almas fervientes al Jesús liberal de la teología protestante. ¿Quién cree hoy en el Cristo de Tolstoy, redentor sin redención y portador de una ley divina sin tener el carácter divino? Dostoyewski es el autor que mayor prestigio tiene en la mentalidad contemporánea y en los espíritus pseudo-cristianos o filo-cristianos. Su influencia es meramente ideológica o literaria; no es de profundidad, ni ha creado un movimiento de espiritualidad profunda que se refleje en la vida. Dostoyevski fue el profeta de la revolución rusa; pero el bolchevismo ha renegado de su Dios-hombre y ha prohibido su culto. Nadie moriría hoy por el Cristo individualista del gran ruso. A nadie ha convertido, a nadie ha renovado. Si de algo sirve será como puente o transición a una idea más

completa y más fecunda: al Cristo pleno de la concepción católica.

Veamos, en contraste, el cuadro glorioso que nos presenta la vida del Cristo objetivo en las almas y en la sociedad.

Desde luego, los espíritus que aceptan al Cristo objetivo comienzan por una renuncia consciente o inconsciente a toda afirmación personalista. Ellos no se yerguen frente al mensaje tradicional; se niegan a sí mismos en el convencimiento de que la inteligencia humana no puede descubrir la totalidad del misterio del origen y del fin del hombre. La fe, dirá León Bloy, es la conciencia de nuestra limitación. Tenemos, pues, en lugar de la afirmación de sí mismo, la negación; y en lugar de la confianza orgullosa, la humildad esperanzada. Esta es la postura natural del espíritu humano frente a los problemas que sobrepasan nuestra razón. El Cristo objetivo comienza por determinar en nosotros la actitud natural y racional frente al misterio divino y al destino del hombre.

El segundo contraste estriba en el carácter comunitario que tiene el Cristo objetivo. En lugar de engendrar la separación y el aislamiento, el Cristo objetivo, idéntico e inmutable para todos, es un vínculo profundo entre los que creen en El. En vez de aislar, une en la familia, en la comuna, en la patria. El Cristo subjetivo es egocéntrico; el Cristo objetivo es esencialmente colectivo, esencialmente ecuménico. Liga a los hombres, cualquiera que sea su raza, su situación y, sobre todo, liga a las generaciones. Establece la misteriosa continuidad en el tiempo que se completa con la continuidad en el espacio. Es el vínculo de oro que une a los antepasados con los hom-

bres de hoy y, a éstos, con los de mañana. En síntesis, el Cristo objetivo es la gran fuerza de cohesión y de integración. Es la energía misteriosa que trae al mundo que se mueve en el espacio y en el tiempo, principios de universalidad y de eternidad. Suprimamos la comunidad que crean el Cristo objetivo y su mensaje, y no quedarán sino las cohesiones de las llamadas culturas, tales como las concibe Spengler, de ciclos fatales, impermeables, intrasmisibles, comunicables entre ellos. Sólo hay un denominador común para las culturas, las razas y las naciones: Jesucristo.

El tercer contraste es todavía más neto. El Cristo objetivo es uno; los Cristos subjetivos son múltiples. La profunda unidad del Cristo objetivo no impedirá la variedad y la riqueza de sus manifestaciones artísticas y de sus vivas expresiones populares. Los Cristos subjetivos, que son fundamentalmente distintos en cada alma, no se encarnan, con lozanía, en variedad de matices literarios y artísticos. Por una especie de sanción inmanente, los Cristos subjetivos no se reflejan en creaciones artísticas, en imágenes populares. Su falta de realidad les impide tener las vivas encarnaciones de la belleza. El Cristo objetivo, hijo de María y Verbo de Dios, dulce y temible, Maestro y Redentor, Padre y Juez, aparecerá en infinitas creaciones de la imaginación popular según el sentimiento y el colorido de las épocas. Pero ese Cristo que adora en sus diversas imágenes preferidas el alma popular, es el mismo Cristo de la Fe. La fe del teólogo más sutil es, en su contenido, idéntica a la fe del carbonero. El Cristo objetivo es la epifanía de la humildad.

El Cristo objetivo es el que vive en las almas, las acompaña y las mantiene, las consuela y las dirige y les

da un sentimiento de plenitud y de confianza. El Cristo objetivo no nos da la sensación de los Cristos subjetivos, artificiales creaciones nuestras; encarna la idea de un Ser superior a nosotros, de una persona viviente que está a nuestro lado y que, a nuestro requerimiento doloroso, penetra suavemente en nuestro ser y se apodera de él. Así nosotros nacemos de nuevo en Jesús y El, a su vez, nace en nosotros, como explica maravillosamente Fray Luis de León, en el capítulo de *Los Nombres de Cristo* que se refiere al nombre de Hijo: "Y de esta manera el que es en sí siempre y el que vive en el seno del Padre antes de todos los siglos, comienza como digo y cuando digo a vivir en nosotros, y el que nació de Dios perfecto y cabal comienza a ser en nosotros como niño. No porque en sí lo sea, o porque en su espíritu que está hecho alma del nuestro, haya en realidad, en verdad, alguna disminución o menoscabo, porque el mismo que es en sí, ese mismo es el que en nosotros nace tal y tan grande; sino porque en lo que hace en nosotros se mide con nuestro sujeto, y aunque está en el alma todo El, no obra en ella todo lo que en ella vale y puede, sino obra conforme a como se le rinde y se desnuda de su propiedad para el cual rendimiento y desnudez él mismo la ayuda; y así, decimos que nace entonces como niño". Si Cristo nace en nosotros, Cristo nos acompaña y nos guía. No sólo ilumina el espíritu o sea la parte superior del ánima, sino que transforma la parte inferior, por la gracia, como transformará, por su gloria, nuestro cuerpo, el día de la resurrección. Así Jesús que está fuera de nosotros, identificado con la divinidad, nos penetra y nos envuelve y hace su mansión en nosotros. En tanto que los forjadores de Cristos subjetivos se a-

brazan a una sombra, a una ilusión, los hombres de fe sentimos la presencia consoladora de Jesús en todo momento; en los instantes de iluminación y de consuelo, como en los instantes de dolor y de angustia. Y, más aun en éstos, porque en ellos resuenan más dulcemente las palabras divinas: "Venid a mí todos los que os halláis fatigados y agobiados porque Yo os aliviaré": "Bienaventurados los que lloran porque serán consolados". La agoniosa obscuridad y el dolor nos depuran de todo lo que de Cristo nos aparta. "Toma tu cruz y sígueme", dijo el Salvador. Sentimos más la Compañía de Jesús cuando le ayudamos, como Cireneo, a llevar su madero, o cuando El viene a ayudarnos a llevar nuestra Cruz. Nada nos separará del amor de Cristo, como dijo San Pablo, ni la distancia material, ni el deshonor, ni el hambre ni la muerte. Creyendo en El, amándole y cumpliendo sus preceptos, Jesús está con nosotros y dentro de nosotros. En lugar de la soledad y del vacío, el hombre de fe tiene la suprema sensación de la más dulce compañía y de la plenitud que nos alegra y nos exalta.

Después de haber descrito en "El Triunfo de la Catedral" la obra de Cristo en la humanidad, no necesitamos hablar de su fecundidad social. Ideal, deber y amor son las tres fuerzas espirituales. Ellas han sido creadas por Jesús en la humanidad. El ha representado el ideal más alto, el deber más puro y el amor más grande. El Cristo de las siete notas, el Cristo eclesiástico, el Cristo eucarístico, es el que ha transformado las almas, el que las sostiene y las levanta. Esta obra milagrosa comienza con los apóstoles y continúa en la historia humana. La Fe en el Cristo integral, en el Cristo eucaristía, es la energía secreta de todos los tiempos. Del ignaro pesca-

dor Pedro, hace el sublime autor de las Epístolas, en que palpitan inspiración y expresión dantescas. Del estrecho sectario Pablo, hace el apóstol de la universalidad y de la humanidad. Cristo, como dice el ritmo bello de las Letanías es la fuerza de los mártires, la pureza de las vírgenes y la luz de los doctores. San Agustín, sin Jesús, habría sido, simplemente, un retórico discutido; con Jesús, se convierte en la hoguera que iluminó, con sus resplandores, la agonía de la civilización pagana y el nacimiento de una nueva civilización. La fe en Jesús que sostuvo a los Padres del desierto, será la energía imponderable que mantenga a los monjes en su vida de oración y de trabajo. La fe en Jesús permitirá unir en San Bernardo la oración del claustro y la actividad y la influencia en los destinos políticos de su siglo. Bernardo ejercitará esa influencia y ese poder sin apegarse a ellos, y anhelando siempre la soledad y la paz del claustro, porque él vive sólo para Dios. Amar a Jesús, imitar a Jesús, en su divinidad y en su humanidad, en su mansedumbre y en su desprendimiento, en su absoluta pobreza, en su amor por los pobres, en su ternura por los niños y por los enfermos, en su voluntad de servir, en su resignación al sufrimiento, en su silencio ante el desprecio y ante la injuria, en la soledad y en el abandono, y en el deseo de sufrir, será el anhelo del alma que más se le ha acercado: San Francisco de Asís. Lo que en el poverello será amor inocente e ingenuo de niño, será en Santo Tomás de Aquino afeción constante y serena, trasformada en sabiduría constructiva y en celeste serenidad. Sólo Cristo ha podido modelar aquella alma de Tomás que se reflejó en su oración sublime: "Un corazón vigilante que ningún pensamiento curioso aparte, un corazón noble que ninguna

intención siniestra desvía, un corazón firme que ninguna tribulación quebranta, y un corazón noble que ninguna pasión violenta domina". La espiritualidad franciscana acentuará el amor y la caridad; la espiritualidad dominicana, la sabiduría y el fervor proseletista.

Reflejo del Evangelio, inspiración del Cristo objetivo, surgirá el libro inefable: *Imitación de Jesucristo* que, así como Jesús culmina en el cuerpo místico, concluye en el tratado de la Eucaristía. No podríamos imaginar a Kempis desintegrando algunas notas del Cristo objetivo. El Cristo que palpita en las páginas de la *Imitación* es el Cristo hijo de Dios, el Cristo de la moral del amor, y, sobre todo, el Cristo de la Eucaristía. El Cristo objetivo que es amor y fuego en San Bernardo y San Francisco, sabiduría arrebatada en San Agustín y sabiduría serena en Santo Tomás, será en Ignacio de Loyola, voluntad de milicia y de triunfo, y, en Javier, voluntad de irradiación y de expansión.

Al lado de los místicos activos, la Iglesia producirá a los exploradores del mundo divino: San Juan de la Cruz, que sondea los abismos de la noche oscura del alma, y Santa Teresa que, amando la humanidad de Jesús, llega al corazón de su propia divinidad. La caridad de Cristo enciende el alma de Juan de Dios, inflama la vida de Vicente de Paul, e inspira el anhelo de Juan Bautista de Lasalle por la educación de los pobres; obra que nace con él y no con la revolución. En este mismo siglo materialista, egocéntrico, disperso, incoherente, resurge el espíritu cristiano en la humildad del párroco de Ars, en la pureza evangélica y la inocencia infantil, con afán infinito de bien sobre la tierra, de Teresita de Lisieux. El amor de Francisco, junto con la caridad de Vi-

cente y la dulzura de Sales aparecen en la gloriosa figura de Juan Bosco. Todos han vivido el Cristo objetivo, su mensaje total, y se han movido en el marco que creó la casa espiritual de la Iglesia; han aceptado su jerarquía; han confesado la sumisión al Pontífice, heredero de Pedro y Vicario de Cristo. Las almas que se han parecido a Jesús, que han encarnado su moral y que han vivido su doctrina, no negaron jamás ninguna de sus notas, ni se entregaron al sueño de una interpretación personal. La afirmación de su personalidad se cifró en su abandono a Jesús; la acentuación de su vida, en la negación de la propia vida; y la salvación de su alma, en la entrega de su alma.

CAPITULO X

LAS CUMBRES Y EL MAR

(EPISTEMOLOGÍA DE CRISTO)

Descrita la desviación intelectual que representan los Cristos subjetivos, no obstante el afán de investigación y el esfuerzo erudito desplegados, se preguntará el observador imparcial: ¿cómo explicar este fracaso de la inteligencia humana frente al problema de Jesús? Para muchos no bastará la explicación del vitalismo o subjetivismo que aparta al espíritu de la percepción humilde y sencilla de la verdad. Además de esta explicación psicológica, existe una explicación gnoseológica. El conocimiento de Jesús y la aceptación de las verdades superiores que envuelve su mensaje exigen ciertas condiciones que el mismo Jesús ha establecido. No se puede penetrar en el misterio de Jesús por el simple esfuerzo intelectual y, mucho menos, si detrás de él, se esconde, consciente o inconscientemente, un sentido de rebeldía, un anhelo de falsa originalidad, un impulso de afirmación personal. A ciertas cumbres de verdad no llega sola la inteligencia humana. Para comprender a Jesús hay

que tratar de imitarle y de vivir para El. Entonces, sin la gravitación de nuestros defectos y de nuestras tendencias, con ojos puros y claros de niño, comenzaremos a verlo y a comprenderlo. Según Santo Tomás, hay un conocimiento por connaturalidad, que es superior al simple conocimiento lógico o nocional. Un artista conoce las cosas de su arte por practicarlas y vivirlas, mejor que el erudito que las hubiera analizado sólo intelectualmente. Para comprender lo santo y lo divino, es necesario, por lo menos, sentir sincera y hondamente su seducción moral y estética. No esperemos, pues, un conocimiento profundo de Jesús y una revelación de su doctrina y de su obra, sino de aquellos que han vivido el Cristo objetivo, que han tratado de imitarle y que han constituido, en cierto modo, la continuación de la personalidad de Cristo en la historia. Los juegos dialécticos, los escarceos eruditos, las hipótesis de la hipercrítica, nos presentan un irremediable caos intelectual en que parece desvanecerse la esencia y la vida del mensaje de Jesús.

El brillante es luz mientras se mantiene íntegro; el mismo brillante, pulverizado y deshecho, contendrá los mismos elementos químicos, la misma cantidad de materia, mas ya no reflejará la luz del sol. Ese elemento impalpable de luminosidad y de fuego se escapará siempre a los analistas que carecen de la visión profunda de la naturaleza de las cosas, de la verdadera perspectiva filosófica y de una amplia mirada sobre el panorama histórico.

Hay ciertas condiciones del conocimiento de Cristo que constituyen lo que podríamos llamar la epistemología de Jesús y que tienen mayor valor o, mejor diré, que son las únicas que tienen un valor definitivo en compara-

ción con las que puede precisar la mera inteligencia humana. Esas condiciones han sido indicadas por el mismo Jesús en el Sermón de la Montaña y en otras páginas del Evangelio.

Comprenden y conocen a Jesús los que tienen el corazón puro. Escuchemos las palabras del Redentor: "Bienaventurados los que tienen puro su corazón porque ellos verán a Dios". La visión de Dios supone una absoluta rectitud de intención, una nitidez total de conciencia. La parte inferior de nuestra ánima no debe reflejar ningún interés o concupiscencia; la parte superior, ningún principio de soberbia o de afirmación. La pureza del corazón es obra de una gracia del cielo o de un penoso y largo proceso de extirpación y dominio de turbios instintos vitales.

La segunda condición para conocer a Jesús es la pobreza espiritual. "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos". Si la pureza del corazón representa lo que podemos llamar su libertad respecto de las tendencias o instintos que están dentro de nosotros mismos, la pobreza espiritual es el desasimiento, la separación y la distancia de todo lo exterior en el orden intelectual o material que podría esclavizar nuestro espíritu. Nosotros, ilusamente, queremos poseer todos esos bienes para enriquecernos y libertarnos, cuando, en realidad, al apegar nuestro espíritu a ellos, lo hacemos su esclavo. La pobreza espiritual es, pues, libertad de todo lo que constituye en concepto de los hombres, riqueza en el orden intelectual o material. Para adherirnos al valor supremo y al supremo tesoro que es Dios, necesitamos aquella pobreza de todas las otras cosas que podían alejarnos del anhelo de la úni-

ca y verdadera riqueza. Donde está tu tesoro está tu corazón, dijo Jesús. Para poseer el tesoro divino hay que tener pobreza espiritual respecto de los otros tesoros.

La tercera condición para conocer a Jesús es la de volver a la infancia por la inocencia, la ingenuidad y la humildad. He aquí las palabras del Evangelio: "Como le presentasen unos niños para que les tocara y les bendijese, los discípulos reñían a los que venían a presentarles; lo que, advirtiéndolo Jesús, lo llevó muy a mal y les dijo: Dejad que vengan a mí los niños y no se lo estorbéis, porque de los que se asemejan a ellos es el Reino de los cielos. En verdad os digo que quien no recibiere como niño el Reino de Dios no entrará en él". (San Marcos. Cap. X v. 13 a 15).

La sentencia, como todas las del Evangelio, está grávida de sentido. El Reino de los cielos pertenece a los que se asemejan a los niños. Jesús no penetra en el alma de los que no reciben su mensaje como niños inocentes es decir, con amor, con confianza plena, sin suspicacias, sin dudas. Aquí ha condenado el Salvador a los que, frente a su mensaje, adoptan una actitud desconfiada e inquisitiva, que arguye no sé qué absurda superioridad. Otra vez manifestó Jesús que su doctrina no la conocerían ni los grandes, ni los sabios, ni los prudentes del siglo. "Yo te alabo, Padre mío, señor del Cielo y de la tierra, porque has encubierto estas cosas a los sabios y prudentes del siglo, y descubiertolas a los humildes y a los pequeñuelos". Inútil que pretendan comprender a Jesús los que, respecto del misterio que Él nos revela, lleven ya los prejuicios de una imposible sabiduría o de una inútil prudencia. Para comprender a Jesús es necesario tener la conciencia de la propia ignorancia,

y, al mismo tiempo, hacer la entrega confiada e incondicional de nuestra inteligencia a la luz que viene de lo alto. Pascal interpretó bien las palabras de Jesús cuando atribuyó a las humillaciones, las inspiraciones de la fe. Sencillez e inocencia infantiles son las condiciones que exigirá Jesús para comprenderlo. "En verdad, en verdad os digo, que si no volvéis a ser semejantes a los niños no entraréis en el Reino de los Cielos" ..

La cuarta condición que señalará Jesús para el conocimiento suyo supone, en escala ascendente, un avance mayor hacia la cumbre de la perfección. Es necesario nacer de nuevo, matar al viejo hombre de la ley y del pecado y suscitar al hombre nuevo de la virtud y de la gracia. Recordemos el diálogo de Jesús con Nicodemo. "Respondióle Jesús: Pues en verdad, en verdad te digo que quien no naciere de nuevo no puede ver el Reino de Dios. Dícele Nicodemo: ¿Cómo puede nacer un hombre siendo viejo? ¿Puede acaso volver otra vez al seno de su madre para renacer? En verdad, en verdad te digo, respondió Jesús, que quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne, carne es; mas lo que ha nacido del espíritu, es espíritu" (San Juan III. 4 y 5).

Debemos tener un segundo nacimiento espiritual para pertenecer al Espíritu, pues, de otro modo, sólo perteneceríamos a la carne; y si nuestra alma no está liberada de la carne, no podrá conocer el espíritu, no podrá ver el Reino de Dios.

La quinta condición es la cumbre más alta de este proceso de elevación que comienza por libertarnos de las cosas exteriores, que sigue con la depuración interna, que nos devuelve a la infancia y que, más allá de la in-

fancia, superará nuestro nacimiento carnal para sustituirlo por un nacimiento espiritual. Aún queda nuestro yo, aún queda nuestra alma. Para conocer a Jesús será necesario la negación absoluta de nosotros mismos, la total entrega a Jesús. Será indispensable seguirle; pero, para seguirle, El nos dirá qué es necesario negarse y tomar su Cruz. "Si alguno quiere venir en pos de Mí, niéguese a sí mismo, y cargue con su cruz y sígame". Jesús agrega: "Pues quien quisiera salvar su vida, la perderá; cuando al contrario, el que perdiera su vida por amor a Mí, la pondrá en salvo".

Negarse a sí mismo, tomar la cruz de Jesús y seguirle, he aquí las condiciones para ser dignos de su mensaje. "Y quien no carga con su cruz y me sigue no es digno de Mí". ¿Y cómo, no siendo digno de Jesús podrá uno interpretar bien su persona, penetrar en el misterio de su mensaje y conocer su doctrina?

En llegando a la visión de estas cumbres espirituales se apodera del ánimo un hondo temor. Nosotros, pobres mortales, nos sentimos asidos por tantas cosas de la tierra; llevamos la carga pesada de nuestros apetitos y de nuestros impulsos carnales y tenemos el espíritu perturbado por una curiosidad insaciable. El trato de los hombres ha producido el recelo y la desconfianza; el dolor y la experiencia de la vida han agostado en nosotros la simplicidad y la inocencia. ¡Pobres seres humanos que, como siervos adscritos a la gleba, nos aferramos al miserable vivir y a la afirmación de nuestra individualidad! Tal es la condición del rebaño humano; comprendemos en él a los grandes del mundo, a los fuertes, a los sabios, a los dominadores, que son en realidad pequeños y débiles ante sus propios impulsos e ignorantes de su propia

ignorancia. ¿Cómo podrán todos estos seres alejados de la pobreza espiritual, extraños a la pureza del corazón, contrarios a la sencillez y a la inocencia infantiles, afirmadores de sí mismos y amadores de la vida, enemigos del dolor y de la cruz, conocer, comprender y recibir el mensaje de Cristo?

En realidad, todos los que reúnen las cinco condiciones de la epistemología de Cristo son seres excepcionales; representan las altas cumbres de la perfección humana que se yerguen solitarias y hieráticas sobre el obscuro y triste paisaje de la multitud. Trágica y desconsoladora sería la epistemología de Cristo si sólo pudieran comprenderle los perfectos, si no fuera dado a los demás tener siquiera rápidos vislumbres, tenues atisbos de la luz suprema. Aquietan nuestro temor y mitigan nuestro desconsuelo las otras bienaventuranzas del Sermón de la Montaña: "Bienaventurados los que sufren porque serán consolados". Bienaventurados los que sufren hasta el extremo del llanto, porque entonces tendrán el verdadero consuelo. ¿Y cuál puede ser éste si no la visión divina y el mensaje de Jesús?

El dolor nos abre el camino del Reino de los Cielos, como la pureza, la pobreza espiritual, la inocencia y la negación de sí mismo

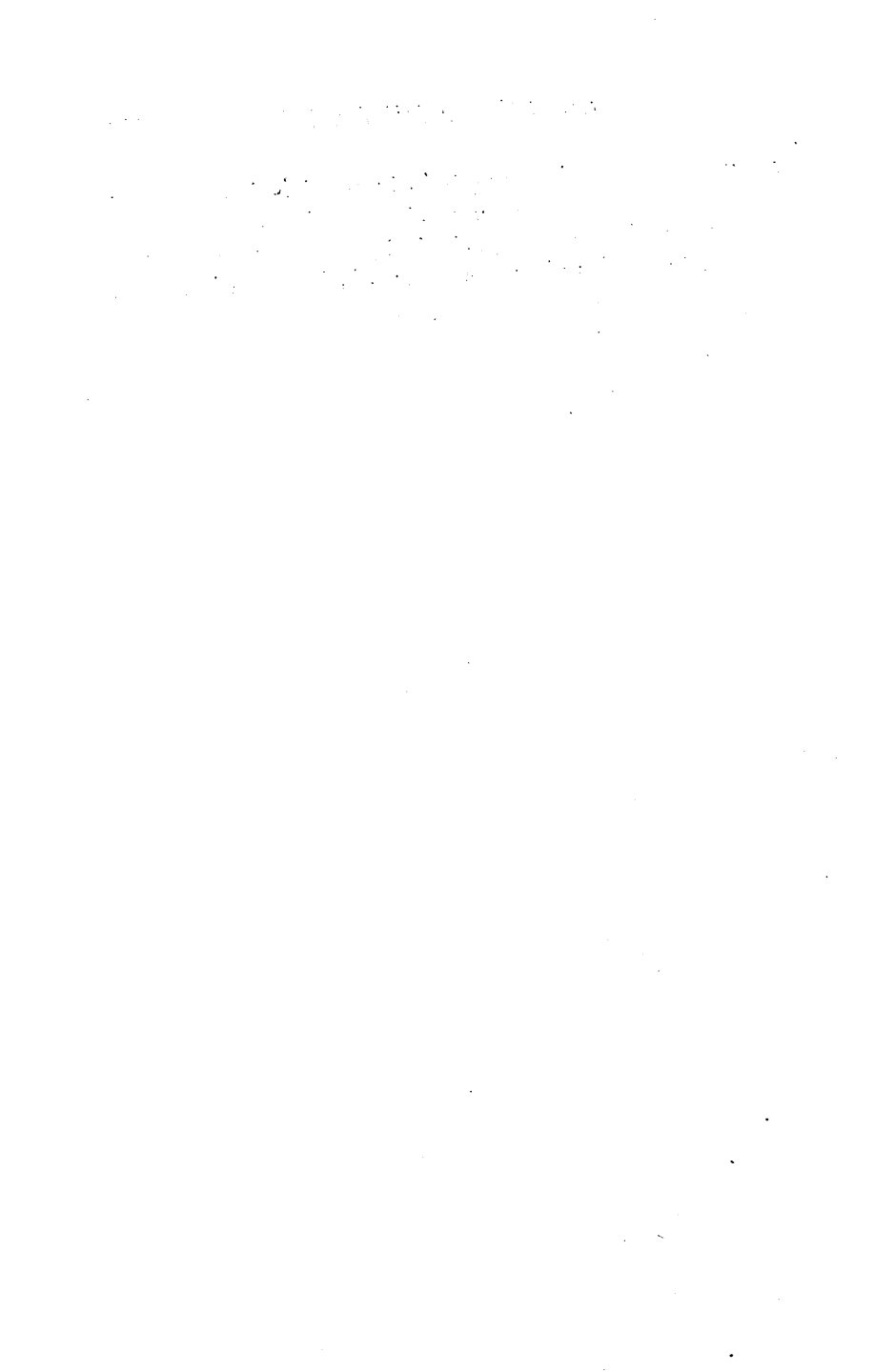
Felices de los corazones
que, al romperse, logran la paz:
sólo así, limpio de pasiones,
el hombre puede erguir la faz;
sólo entrando por un pecho hendido
puede Jesús ir a su nido.

(Oscar Wilde. *Balada de la Cárcel de Reading*.
Traducción de Guillermo Valencia.)

Agrega Jesús: "Bienaventurados los que ahora tenéis hambre". ¿Hambre de qué? No solamente del pan material, indispensable para nuestra vida, sino hambre de luz, hambre de verdad y de justicia. Los que tienen este hambre serán saciados. Jesús les dará el pan de vida, el pan que baja de los cielos, que no fué el maná corruptible que dió Moisés a los israelitas, sino la carne y la sangre del Salvador, y, con ellas, su verdad y su espíritu.

Podemos entonar el *Sursum Corda* los que pertenecemos a esa inmensa multitud, alejada de las cumbres de la santidad, que lleva el peso de su miseria y de su esclavitud y tiene, como patrimonio común, el dolor y el llanto, pero posee, como fuerza redentora, el hambre de verdad y de justicia. Puede, pues, conocer a Jesús la muchedumbre humilde, perseguida, que sufre la tristeza de la carne, la angustia de la estrechez material; que vive en la sombra consciente de su dolor, que no lo niega, ni lo refrena ni lo oculta, sino que lo llora. Esta multitud, que es dolor, es hambre y es anhelo, imperfectamente, intermitentemente, verá a Jesús, comprenderá su mensaje y descubrirá en El lo que no vieron ni los grandes, ni los prudentes, ni los sabios del siglo. Si conocen a Jesús las cumbres, hieráticas y serenas en su perfección, lo comprende y lo siente el mar inmenso de los que sufren, agitado por las pasiones y grávido de los dolores y las humanas amarguras. No verán a Cristo las alturas mediocres entre la inmensa llanura y las montañas altísimas; los tranquilos collados, las arrogantes colinas, las áridas y estériles rocas aisladas, los médanos solitarios y las palmeras y los pinos que se yerguen presuntuosos. Toda aquella medianía entre las cimas de las

nieves eternas y el mar agitado ignorará la luz suprema; formará el reino de la tierra sin la visión del Reino de los Cielos. Desde el espacio infinito sólo se descubren las siluetas de las altas montañas o la línea sin horizonte del mar; sólo reflejan la luz divina, la serena blancura de la nieve de las cumbres, o la atormentada blancura de las olas del mar.



CAPITULO XI

LA UNION DE DIOS CON LA CREACION

(SAN FRANCISCO DE ASIS FRENTE A DOSTOYEVSKI)

Hemos dicho que sólo en las posiciones teísta y atea aparece la negación total de Cristo, en su papel de mediador y de lazo entre Dios y el mundo, y entre el Cielo y la tierra. En las posiciones deísta y panteísta, en sus dos formas, estática y dinámica, palpita la necesidad de unir los órdenes humano o terreno y divino o celeste, que parecen separados por un abismo insondable. En la concepción teísta, Jesús, hijo de Dios, asume la naturaleza humana en que se refleja la creación entera. Jesús une de ese modo, a Dios y a la humanidad; a Dios y al mundo. Esta unión es trascendente, es decir, no confunde los elementos distintos que vincula. Esta unión pretenderá realizarla, en forma de identidad o compenetración igualitaria, el panteísmo. Lo infinito puede unirse a lo finito asumiéndolo y atrayéndolo a sí. Spinoza no aceptará este concepto. Spinoza no da a lo finito existencia substancial. La humanidad y el mundo serán simples modos

de una substancia única que se revela en dos atributos: el pensamiento y la extensión. El mundo es extensión, pero no es substancia extensa; es sólo un modo de la substancia. La extensión no es atributo del mundo, como creía Descartes, sino de la substancia infinita que lo encierra. El hombre es pensamiento, pero no substancial, sino modal. El pensamiento es un atributo de la substancia divina.

Para Descartes, maestro de Spinoza, Dios es pensamiento y el mundo es extensión; Dios es infinito y el mundo finito. Entre Dios y el mundo hay sólo el vínculo de la creación y de la dirección inicial. Un cristiano agregaría el amor y la gracia, y el vínculo de Jesús que asume nuestra naturaleza, que resume la creación entera. Tenemos así la idea de Dios, la idea del mundo y la del Dios-hombre que une al hombre y al mundo con Dios. Spinoza trató de unir también el pensamiento y la extensión, el espíritu y la materia; pero su unidad fué una unidad de inmanencia, de identidad. Todas las cosas y todas las ideas son modos de atributos igualmente divinos: la extensión y el pensamiento. Dios no sólo es pensamiento, sino también extensión, y el orden de las ideas es el orden de las cosas. Mas, ¿cómo identificar el pensamiento infinito y la extensión finita, el pensamiento que parece libre y la extensión necesaria? Aquí viene lo que podríamos llamar la clave de la filosofía de Spinoza. El filósofo judío llevó a la extensión, el atributo de la infinitud del pensamiento, y llevó al pensamiento la ley de la necesidad de la extensión. En síntesis, hizo a la extensión infinita y al pensamiento, necesario. Mas, de la infinitud, nuestra inteligencia no tiene un concepto propio, sino negativo o por oposición; pero sí

lo tiene de la necesidad o determinación. El resultado fué que la unión de los mundos visible e invisible, de Dios y el universo, se realizó, no llevando el universo a Dios, sino plasmando a Dios en el universo; esclavizando el pensamiento a la extensión. Tal es la tragedia de la concepción spinoziana. Spinoza quiso pensar como Dios para cuya omniscencia lo necesario no es más claro que lo libre; pero en su visión sobre el mundo, a través del paralelismo de la extensión y del pensamiento, ignoró lo que había de más valioso en la realidad; no vió la vida creadora, ni el espíritu libre.

La unión de lo divino con lo terreno se hizo rebajando el primero al segundo.

Toda la filosofía matemática e intelectualista de los siglos XVII y XVIII aparecerá bajo el signo de la oposición entre el pensamiento y la extensión que los panteístas tratarán de salvar.

La filosofía crítica traslada este contraste, de la realidad exterior a la realidad íntima. Dejando el problema cosmológico, plantea el problema gnoseológico. Surge el contraste entre el fenómeno cuantitativo y necesario y el nóumeno, incognoscible fuente de libertad y deber. Kant ocupa, así, una posición dualista, como la de Descartes. Sus discípulos, Fichte y Hegel, tratarán de unir los elementos separados, como lo hizo Spinoza. Hegel identificará la idea con la realidad; todo lo racional es real. Y la unidad que intentó Spinoza llevando al pensamiento las leyes de la determinación de la materia, se realiza en Hegel llevando a la realidad las leyes lógicas. Si Spinoza divinizó la extensión. Hegel divinizó la idea. La Filosofía entra en un tercer período, cuando adviene el factor que supera al contraste substan-

cialista de pensamiento y extensión, o al contraste gnoseológico entre fenómeno y nóumeno; o sea, el valor primordial de la acción y de la vida que aproxima y une el pensamiento y la materia, la idea y la realidad. La filosofía del siglo XIX, voluntarista o vitalista, vivirá bajo ese nuevo signo, el de la acción y el de la vida. Lo que interesa en el mundo no será la realidad mecánica, sino la realidad vital. Esta nueva concepción no elimina, sino acentúa el contraste entre vida y espíritu, y entre vida y materia. La vida está en la materia y mueve la materia, mas no es la materia. La esencia íntima de la vida nos es desconocida, pero sus manifestaciones son siempre palpables y mensurables.

El mundo moderno vive, desde el Renacimiento y la Reforma, bajo un signo vital. La rebeldía de la razón es vitalismo; lo es también la rebeldía del sentimiento que se refleja en el Romanticismo. El absolutismo es una forma de vitalismo cuando extrema la voluntad de poder. Y el capitalismo no es sino la exaltación vital aplicada a la economía.

La vida parece dominarlo todo. Goethe, que es el genio representativo del mundo moderno, crea el Fausto; y el Fausto encarna el conflicto entre la cultura — reflejo ya apagado del antiguo espíritu, reducido a la mera inteligencia por la filosofía de las luces — y la vida. El árbol de la vida es siempre florido, en tanto que el de la ciencia es seco, decía Goethe. Ese conflicto en el primer Fausto se resuelve a favor de la vida. El hecho VITAL lo domina todo. Para unos, la vida será la manifestación suprema de la materia y una condición del pensamiento. Para otros, será el reflejo de un principio superior y se le confundirá con el espíritu. Habrá

una filosofía de la continuidad y otra de la discontinuidad respecto de estos tres elementos: materia, vida y espíritu. La primera, supone una ascensión de la materia, por la vida, al espíritu, o un descenso del espíritu, por la vida, a la materia, que es espíritu cristalizado. Al lado de esta biforme filosofía de la continuidad, aparece la filosofía de la discontinuidad, que crea barreras infranqueables entre la materia y la vida, o entre ésta y el espíritu. En unos, materia y vida, identificadas, se oponen al espíritu; en otros, la materia sola se opondrá a la vida y al espíritu, que tienden a confundirse. Si Descartes mecanizó la vida oponiéndola al pensamiento; en Bergson, parecen confundirse vida y espíritu para oponerse a la materia.

Esta confusión explicará muchos errores del pensamiento contemporáneo. En realidad, la filosofía dualista de Descartes debe ser superada por la triada medioeval, y la unidad entre materia, vida y espíritu, no debe buscarse en una continuidad imposible, sino en la superioridad y dominio del espíritu sobre los otros elementos que él gobierna, recapitula y asume.

Tratemos de establecer, para mayor claridad, las diferencias de las manifestaciones de los tres órdenes: material, vital y espiritual.

La materia representa la cantidad, la determinación causal y la evolución en círculo. La vida encarna la calidad, la espontaneidad y el impulso o *élan* creador. El espíritu se manifiesta en calidad pura, sin mezcla de cantidad, en libertad y en creación pura. Añade, además, normas, orientaciones, disciplina e ideales. La ley de la materia es el equilibrio, y se mueve en el presente. La ley de la vida es la afirmación y la lucha, y, por

la herencia, está unida al pasado. La ley del espíritu es la irradiación, por el amor, hacia afuera y la superación, por disciplina, hacia adentro. El espíritu, en lugar de lucha exterior, es armonía por autolimitación.

El espíritu y la vida coinciden en el elemento calidad. Pero la calidad espiritual es calidad pura; en tanto que la calidad vital se plasma en la cantidad o sea en la materia. Las diferencias entre el espíritu y la vida son más claras aún respecto de los otros caracteres. La espontaneidad vital no es la libertad. El impulso creador no es la aspiración o la creación consciente o teleológica. La afirmación centrípeta es lo contrario del amor; y el *élan* ciego e incontrolado es lo opuesto a la disciplina y a la autolimitación.

Keyserling, en su última obra resumió su definición de espíritu, en estos dos elementos: valor y fe. Pero éstos son equívocos, porque pueden aplicarse también a la vida. El valor va implícito en toda afirmación vital y es necesario para la lucha vital. Lo mismo pasa con la fe, en el sentido de confianza. Valor y fe son elementos espirituales, cuando son animados por el amor y el ideal. Valor con amor, es el valor espiritual, y la fe, no en el impulso vital, sino en la realidad de un fin supremo, es la fe espiritual. La definición ambigua de espíritu hecha por Keyserling, es la revelación del equívoco fundamental de su filosofía, y, diríamos, de toda la filosofía moderna sobre vida y espíritu.

Las almas modernas han pasado del intelectualismo mecanizado de Descartes y del beato racionalismo y la ingenua filosofía de las luces que aquel engendró, al vitalismo de la filosofía alemana, que asoma con Schopen-

hauer, y culmina con Nietzsche, el verdadero filósofo integral de la vida.

Hemos indicado cómo en los mismos místicos rusos, al lado del sentimiento del espíritu puro, aparece el culto del universo material y una subyacente, pero poderosa, influencia vital. En Tolstoy la afirmación del principio espiritual lo lleva a renegar de la vida. Quiere matar la vida, como pretende Nietzsche matar el espíritu.

Dostoyevski se siente unido a la vida. Palpita en el filósofo ruso, con toda intensidad, el apotegma nietzschiano: "Sed fieles a la tierra". Pero, como de otro lado conserva la visión del espíritu, su anhelo supremo será unir el espíritu y la vida, la tierra y el cielo. Esta unión no la hace el hombre - Dios, que es afirmación pura de la vida, sino el Dios - hombre que conserva el espíritu y que conservará la vida. He aquí estas frases reveladoras de *Los Hermanos Karamazow*, que describen el momento en que Aliocha sale de la celda del monasterio en que se encuentra para ir al jardín: "Sobre él, al infinito la vasta cúpula celeste se profundiza, constelada de tranquilas y brillantes estrellas. Del cenit, hasta el borde del horizonte, se desdobra, vaga todavía, la vía láctea. Fresca y sin aliento, la noche envuelve la tierra, los campanarios blancos y los domos dorados de la basílica brillan sobre el cielo de zafiro; las suntuosas flores otoñales se duermen en los parterres hasta la aurora. El silencio terrestre parece confundirse con el del cielo, y el misterio terrestre toca el misterio de las estrellas".

En otra parte nos dirá Dostoyevski, uniendo su culto de la vida y su culto del espíritu: "Hay que amar la tierra hasta el límite del cielo, y amar el cielo hasta el límite de la tierra". No es otro el significado que tiene

La Visión de Canaán. El milagro de Cristo que convierte el agua en vino es el símbolo de esta misteriosa unión de la tierra y el cielo. Ved cómo comenta esta visión de Canaán el más profundo intérprete del alma de Dostoyevski, Mérejkowski: "El antiguo cristianismo exaltaba el espíritu a expensas de la carne, separaba y aislaba el espíritu de la carne... El antiguo cristianismo exaltaba la mitad espiritual del mundo a expensas de la mitad carnal, y no admitía sino la resurrección del espíritu y descuidaba la resurrección de la carne, mortificaba conscientemente o, mejor todavía, olvidaba la carne, y la carne murió y, al mismo tiempo que la carne, murió el espíritu. De la carne viviente y del espíritu viviente no subsistió sino el espíritu de corrupción. El Cristo cambió el agua en vino y el vino en sangre, la piedra en pan y el pan en carne. El antiguo cristianismo hace lo contrario; él cambia el vino en agua y el pan en piedra; en el agua de las lágrimas y en la piedra del dogmatismo. Es necesario que se opere un nuevo milagro de las Bodas de Canaán, la conversión de las lágrimas amargas del Cristianismo en un vino nuevo, a fin de que se cumpla el último milagro de Cristo, el milagro de la segunda resurrección y del segundo advenimiento. Dostoyevski ha predicado esta inevitable conversión del antiguo cristianismo vespéral y occidental, del sombrío monacal cristianismo de las catacumbas en un cristianismo joven, oriental y auroral, todo lleno de sol, nupcial: Ve, pues, y trae el vino nuevo y trae las copas".

Hemos citado este párrafo, para destacar dos cosas: primero, los errores que contiene respecto de la concepción cristiana verdadera, del cristianismo católico o franciscano, al que parece extenderse los defectos del

cristianismo griego "ortodoxo"; y segundo, el exagerado culto de la carne y de la tierra que palpitan en Dostoyevski y Mérejkowski.

¿Cómo afirmar que el cristianismo se había olvidado de la resurrección de la carne, cuando hace de ella un dogma fundamental? ¿Cómo decir que el cristianismo desprecia el cuerpo, cuando San Pablo toma de él y con San Pablo, toda la tradición patristica, la imagen de la Iglesia, y cuando ésta, con San Pablo, afirma que nuestros cuerpos deben ser templos del Espíritu Santo? El Cristianismo no ha sido jamás una concepción sombría de la vida. Esperanza y gozo son la esencia del Cristianismo: "Gozo cumplido, gozo completo", son las frases evangélicas. Es el Cristianismo de Jesús y es el Cristianismo de San Francisco de Asís.

Mérejkowski, siguiendo a Dostoyevski, exalta el valor de la carne, que es colocada, según las frases que hemos citado, en el mismo nivel y en el mismo plano que el espíritu. "Muere la carne y muere el espíritu", dice Mérejkowski. El cielo y la tierra se tocan para Dostoyevski. El amor de la tierra y el cielo no son subordinados, sino paralelos. La unión entre espíritu y vida no se realizará en el orden o subordinación en que aparece en Jesús o en San Francisco y en los místicos católicos, sino en un plano distinto de imposible y absurda igualdad.

El sentido espiritual de Dostoyevski, por desgracia es semejante y paralelo a su impulso vital. La "ortodoxia" rusa petrificada de un lado, y, acaso, la influencia de Nietzsche, llevan a Dostoyevski a un paralelismo injustificable entre el espíritu y la vida.

Son múltiples las manifestaciones del vitalismo de

Dostoyevski, que ignoran o pasan por alto muchos de sus discípulos y admiradores. Conviene señalarlas. Desde luego, su amor a la tierra es la fidelidad a la tierra del apotegma de Nietzsche. No es el amor fraterno de San Francisco, que busca en las cosas el reflejo de Dios.

El vitalismo de Dostoyevski se manifiesta en su radical y trascendental nacionalismo. Dostoyevski, como lo afirma Mérejkowski en su ensayo *El profeta de la revolución rusa*, soñó con un Cristo ruso, con una tercera Roma, que sería la Constantinopla conquistada por los Zares; especie de mesías paneslavo que dominará a la humanidad, como no lo hicieran ni los emperadores de la primera, ni los papas de la segunda Roma. En síntesis, un Cristo vital, que no es el Cristo objetivo, el Cristo verdadero, el Cristo de la civilización medioeval.

El vitalismo de Dostoyevski se refleja también en su concepción del bien y del mal, parecida a la de Tolstoy, porque se aproxima al concepto paritario del maniqueísmo. Recordamos el episodio conocido de *Los Hermanos Karamazov*. Muere Jesús; su alma triunfante entra al Paraíso llevando la del buen ladrón. En el recinto celeste resuena el hosanna de los ángeles y de los justos. Satán quiere cantar también el hosanna, pero se detiene al pensar que si él se une al coro celeste, desaparecerá en la tierra el espíritu del mal y, con éste, el espíritu del bien. La tierra quedaría sumergida en la indiferencia y en la muerte. Satán sacrifica su hosanna y su dicha a la continuación de la vida. El bien y el mal aparecen como fuerzas de valoración idéntica, en servicio de un principio vital superior.

Dostoyevski es el inmenso espejo en que se reflejan las fases del espíritu contemporáneo. Se ha obser-

vado, con razón, que sus personajes no representan la realidad media, sino realidades extremas, perfiles que no se dan en la vida corriente, "que no existen pero que son", es decir, que encarnan elementos susceptibles de realizarse en matices distintos.

Todas las contradictorias corrientes del pensamiento contemporáneo, todos sus contrastes y antinomías viven en el mundo sombrío y misterioso de las creaciones del novelista ruso; unos personajes encarnan el ateísmo y el materialismo, otros la "ortodoxia" o los sueños del cristianismo social, otros el panteísmo, otros el vitalismo y otros el socialismo puro. Es difícil saber en este mundo funambulesco qué personajes reflejan las ideas del autor. Caben matices y hasta contradicciones en la interpretación del gran escritor eslavo. Mérejkowski pondrá énfasis en el aspecto vitalista de Dostoyevski, y Berdiaeff se esforzará en destacar su credo espiritualista. La complejidad del alma rusa puede dar la razón a ambos; pero es evidente que existiendo en Dostoyevski una visión profunda del espíritu y una visión igualmente profunda de la vida, estas visiones tienden a ser paralelas o ambivalentes... La tragedia de Dostoyevski es la tragedia de la cultura moderna, que no quiere renunciar al espíritu y que tampoco renuncia a la vida, que no se esfuerza en volver a la jerarquía admirable del Cristo objetivo y que realizó la civilización medioeval; tragedia que se traduce, o en la postura de Nietzsche, que mata al espíritu, o en la postura verbal de Tolstoy, que mata a la vida, o en la corriente paralelista que quiere servir a los dos y que, a la postre, sacrificará el espíritu a la vida.

La unión del espíritu a la vida se realiza en el mis-

tico ruso por un sistema semejante al que siguió Spinoza. La tragedia violenta y dolorosa de Dostoyevski se asemeja a la tragedia tranquila y silenciosa del filósofo judío. Spinoza sintió el contraste entre el pensamiento y la extensión; los unió paralelizándolos y plasmando el pensamiento en la extensión. Dostoyevski une el misterio de la tierra al misterio de los cielos; ama la tierra hasta el límite del cielo, y el cielo hasta el límite de la tierra. No eleva la vida al espíritu, porque nosotros estamos hundidos en la vida y sólo excepcionalmente vivimos en el espíritu y para el espíritu. Dostoyevski plasmará el espíritu en la vida. Consecuencia de todo esto será que la libertad en Dostoyevski, aunque entrevista en sus dos manifestaciones, vital y espiritual, será principalmente la libertad vital, que es sólo la exención de coacción externa, en tanto que la libertad espiritual es la exención de la influencia de los impulsos internos. Igual confusión existirá en el principio del amor. Hay un amor vital, que es absorción egocéntrica y hay un amor espiritual, que es ofrenda y oblación.

Y ahora podemos enfocar el concepto de Dostoyevski en su creación fundamental, *La Leyenda del Gran Inquisidor*.

Dostoyevski imagina que Jesús vuelve al mundo para repetir su mensaje de amor y libertad. Es llevado como rebelde al tribunal del Gran Inquisidor que representa la autoridad y los intereses establecidos, como los representó el Sanhedrín. Aunque el nuevo Jesús revela su identidad y su mensaje divino y el Gran Inquisidor lo reconoce como tal, es condenado por éste, pues se presenta, por su actitud y su predicación, en contra de

las instituciones existentes y del poder e influencia de la autoridad constituída.

¿Quiénes se oponen en esta arbitraria fantasía? ¿Serán, por ventura, el Cristo objetivo, encarnado en su Iglesia, y el Cristo genuino, evangélico, el verdadero Dios - hombre, que trae al mundo un mensaje de libertad y de amor? Nó, por cierto. El contraste que pinta Dostoyevski es, en realidad, la lucha de otros elementos: de un lado, el Gran Inquisidor es el jefe de la Iglesia cesaropapista, porque su dogma está esclavizado a la decisión del monarca y porque su autoridad no es la autoridad moral del cuerpo de Cristo, sino la autoridad material del Estado. De otro lado, ese Cristo que viene sin recordar a sus discípulos y su obra anterior, no es el Cristo evangélico, sino un Cristo subjetivo o vital.

Dostoyevski, que por mucho tiempo rindió culto a la "ortodoxia", que vió en ella la expresión del pueblo ruso, ha roto con ella y por eso la pinta en el Gran Inquisidor. En el Cristo evangélico la libertad espiritual es compatible con la autoridad moral. La libertad espiritual consiste, precisamente, en la obediencia, en la renuncia de sí mismo.

La realidad histórica responde a la fantasía de Dostoyevski. La vida sublime de un nuevo Cristo destruye la tendenciosa tesis de *La Leyenda del Gran Inquisidor*. Francisco de Asís refuta con su ejemplo el pretendido conflicto entre la religión de la libertad y la religión de la autoridad que nos pinta el novelista ruso.

Cristo vuelve, en realidad, de nuevo, a la tierra, en su discípulo amado, al que imprimió las llagas de su crucifixión. Este nuevo Cristo no predicó la rebelión ni

contradijo a los legítimos poderes. Buscó el apoyo y el consejo de la Iglesia; y ésta alentó su obra, la bendijo y la consagró. Por inspiración divina o por seguro instinto, el Papado comprendió que la renovación del espíritu cristiano y la inaplazable reforma de las instituciones eclesiásticas requerían el triunfo de Francisco. Hubo armonía profunda entre el alma de la Iglesia y el alma del Poverello de Asís. Su obra, simiente fecunda, prospera en el campo del Cuerpo Místico, con el sacerdocio, que es la autoridad que Francisco venera y acata y con la Eucaristía, que Francisco adora.

San Francisco no amó la tierra hasta el límite del cielo, sino que envolvió, en su sublime amor al cielo, todas las cosas de la tierra; su fraternidad universal, en jerarquía sublime, era la consecuencia de la paternidad divina; y el amor a los hombres y a las cosas como el reflejo del amor divino. Francisco no desconocerá tampoco la autoridad moral y sus necesarias manifestaciones visibles e institucionales. Francisco fué el espíritu más libre que existió después de Cristo. Su libertad plena, porque era libertad espiritual, no se opuso a la jerarquía. Su testamento afirma, al lado del amor, cuyo mandato repite en la misma forma de Cristo, "amaos como yo os he amado", la obediencia absoluta a la Iglesia romana.

La unión del cielo y de la tierra, de Dios y de las criaturas, no exigirá una repetición, monstruosa por lo geocéntrica u homocéntrica, del milagro de Canaán. La unión de la tierra con el cielo, y de la humanidad con Dios, aparece en la mística de San Francisco y en su amor universal. De San Francisco se deriva toda esa restauración espiritualista de la naturaleza y todo un

nuevo arte en que se juntan el espíritu y la vida, la naturaleza y Dios. No necesitábamos la enfermiza, equivocada y tardía revelación de Dostoyevski para realizar la unión del mundo visible con el mundo invisible.

Lo que fue en San Francisco sentimiento poético y realidad de vida, aparecerá como concepción teológica que se inicia con Catherino y Galatino y Pedro de Lorca, y tendrá su expresión en el Doctor eximio, Francisco Suárez. Cristo viene a unir no solamente al hombre con Dios, sino a poner un reflejo divino en todas las cosas. El Cristo es llamado el primer nacido de toda criatura, y la cabeza de todas las criaturas. Oigamos las palabras de Suárez: "Se puede decir que el Cristo influye sobre todas las cosas y que El es su cabeza y que por esta razón lo domina todo, en tanto que por la encarnación reciben todas las cosas una cierta dignidad y nobleza o, ciertamente, en tanto que El puede servirse de todas las cosas para la salud de los buenos y, sobre todo, porque después del Juicio todas las cosas serán renovadas por Cristo y recibirán cierto esplendor e incorruptibilidad, y es por esto que dice a los romanos la creación espera la revelación de los hijos de Dios" (Mersch, ob. cit., tomo II, pg. 229). Y el teólogo Medina, dice: "Quiero decir que por el misterio de la Encarnación todos los grados de las criaturas son elevados en su divina persona y el mundo entero es realzado en su divina grandeza". El propio Medina tomó una imagen de San Atanasio: "las criaturas están arregladas las unas a las otras como las cuerdas de una cítara, y puede así darse, que la bondad divina al tocar una haga vibrar todas". El padre Mersch concluye sus comentarios con estas palabras: "Como por ondas sucesivas se

extiende el influjo divino, del Verbo a la humanidad de Jesús, de esta humanidad a la nuestra, de la nuestra a nuestro universo, la gracia de la encarnación va hasta los términos de la creación por una suerte de continuidad pero siempre más imperfecta y en ondas menos densas" (lb. pg. 231).

Esta concepción de que Cristo ha puesto una nueva gracia en el mundo y lo une al Padre es la idea central de Fray Luis de León, en su inmortal libro *Los nombres de Cristo*, cuando explica el sentido del nombre de Pimpollo que se le da al Salvador.

"Y así como el fruto (para cuyo nacimiento se hizo en el árbol la firmeza del tronco y la hermosura de la flor, y el verdor y frescor de las hojas), nacido, contiene en sí y en su virtud todo aquello que para El se ordenaba en el árbol, o, por mejor decir, el árbol todo contiene: así también Cristo, para cuyo nacimiento crió primero Dios las raíces firmes y hondas de los elementos y levantó sobre ellas después esta grandeza del mundo con tanta variedad, como si dijésemos de ramas y hojas, lo contiene todo en sí, y lo abarca y se resume en El, y, como dice San Pablo, se recapitula todo lo no criado y criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso".

"Por manera que Cristo es llamado fruto porque es el fruto del mundo, esto es, porque es el fruto para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo". Tal es el pensamiento de Isaías en estas sublimes palabras: "Derramad rocío, cielos, desde vuestras alturas; y vosotros, nubes, lloviendo enviádnos al Justo; y la tierra se abra y produzca y brote al Salvador". Fray Luis explicará cómo Dios creó al mundo en un despliegue de su

amor y luego le añadió gracia y belleza y esplendor, y no bastándole esto, quiso, en el extremo de su amor, unirlo a sí mismo, y, para esta unión, vino Cristo, que así recapitula y asume todo lo creado. La encarnación se habría realizado, aún sin la necesidad de la redención, para esta unión más estrecha de Dios y la creación.

Por la Ley dictó Dios, ley a nuestro espíritu, pero por Jesús, nos dió la gracia, que envuelve la parte inferior de nuestra ánima; así como por la resurrección de Cristo influirá, no sólo en la vida, sino en la parte material de nuestro cuerpo, al hacerlo incorruptible por la gloria.

Todo el universo está enderezado a la producción de Jesús. Mas ¿cómo aparecerá Jesús en este movimiento ascendente y dentro de la línea humana, sino nace de un seno materno? Jesús es el fruto del Universo. No se concibe fruto sin flor. Esa flor virginal y fecunda es María. De su seno inmaculado brotará el Salvador. Así lo predijo también Isaías cuando habló de la rama de Jesé. La creación entera se acendra y se resume en esta rama de Jesé.

La creación no podía dar sino lo que recibió de Dios. Jesús humano y divino sólo brotaría de nuestra humanidad, engendrado en ella por la acción divina. María será fecundada por el Espíritu. No pesará sobre ella, la culpa de la rebelión de los fundadores del linaje humano. La nueva Eva tendrá que ser inmaculada para recibir el germen divino. No violarán su integridad virginal la dulce gravidez ni el asombroso alumbramiento. La flor se hizo fruto, pero no se marchitaron sus pétalos, ni cayeron sus hojas, ni se desvaneció su primigenia fragancia.

El Universo culmina en Jesús por María. La fiesta de la Virgen será la sinfonía primaveral que la naturaleza entona cuando parece verse toda en flores y envolverse en perfumes. Esta primavera terrestre no es sino el símbolo de aquella otra primavera de los cielos, cuando el Padre, ante los coros angélicos que cantan himnos de triunfo, puso sobre las sienes virginales de María la corona de reina de la creación entera.

La concepción de que María expresa la floración del Universo es no sólo una idea teológica. Su belleza viviente se ha reflejado, por aquella intuición de lo divino que tiene el arte humano en sus cumbres, en los cuadros de los pintores más grandes. Las escenas de la anunciación, del nacimiento de Jesús, de la adoración de los pastores, de la ascensión de María a los cielos y de su coronamiento por el Padre y por su Hijo inspiraron los más bellos lienzos de Fra Angélico, de Botticelli, de Rafael, de Leonardo, del Ticiano, del Greco y de Merino. Ningún tema en la historia del arte ha encerrado poesía más profunda y se ha encarnado en realizaciones más perfectas, como si en el plan divino hubiera estado el que las altas concepciones teológicas no vivieran en el mundo de la abstracción, sino que se encarnaran en la vida palpitante del arte, en presentimiento de que nuestros ojos mortales verán un día, en la gloria, lo que pintaron como transunto visible los más grandes genios de la humanidad.

La Encarnación que sella la unión de Dios y de la Creación por la divina fecundidad de María y por el nacimiento de Jesús, se repite en nosotros cuando Cristo descende de los cielos y al conjuro de las palabras de su divino testamento. El Universo se eleva a Jesús por

la espiga de trigo y por el fruto de la vid. A la producción de la espiga y del racimo converge la naturaleza toda: la tierra con sus sales, el cielo con su rocío, las nubes con sus lluvias, el aire con sus auras, el sol con su calor y con su vida. Y hasta las estrellas amorosas y distantes, auspician el misterio de los brotes nuevos. Los granos de trigo se juntarán para formar la hostia. Y las uvas se fundirán para formar el jugo del milagro de Dios. Jesús transforma el pan en carne y el vino en su sangre, a fin de poder alimentarnos de su propio ser y elevarnos a su divinidad. La Eucaristía une a la creación con Dios, une a los hombres con los hombres y nos hace participantes de la naturaleza divina. A través de la Eucaristía, como a través de la Encarnación, se juntan lo visible y lo invisible, el Cielo y la Tierra; pero no al modo en que pretende realizarlo el falso inmanentismo de Spinoza o el imposible paralelismo de Dostoyevski, sino del único modo digno de Dios, o sea elevando lo visible a lo invisible y asumiendo el Espíritu, la vida y la naturaleza creada.

CAPITULO XII

LOS EXTREMOS DE LA REBELDIA VITAL

Queda probado que desde el Renacimiento y la Reforma tendemos a vivir bajo un signo vital. La vida que, erróneamente, en el sentido moderno, se limita a lo biológico es impulso, rebeldía, ruptura de limitaciones y expansión desenfrenada. El Cristo objetivo animó y sujetó a un ritmo de suprema armonía la vida humana. Lo que era estrecha y limitada armonía del mundo pequeño de la cultura apolínea, pasa, en el Cristo objetivo de la civilización fáustica, a convertirse en un equilibrio superior determinado por el dominio del Espíritu sobre las nuevas fuerzas vitales que, en irrupción de juventud, trajeron los bárbaros a la historia. La civilización creada por el Cristo objetivo es una civilización sintética: una utilización superior de la materia y una ordenación de la vida por obra del espíritu. Nada se niega y suprime, sino el mal. En cambio, todas las energías de la naturaleza, todos los impulsos de la vida, todas las aspiraciones legítimas de la humanidad, son sometidas a normas que suponen un esfuerzo constante de elevación y que reflejan sobre la tierra una armonía celeste. Este orden, esta disci-

plina, se encarnan en lo gótico, arte nuevo, que limita sin destruir y que disciplina sin amenguar las energías vivas. Las normas clásicas conducían a un equilibrio estable próximo a la inercia y a la infecundidad. Lo gótico no reprime los anhelos infinitos y supone equilibrios inestables, que dan la sensación viviente de un dinamismo que no es caótico o desordenado y que, dentro de su infinita riqueza, tiene un ritmo de armonía y la luz de un ideal superior.

La razón era libre en su esfera, pero tenía la limitación de la fe para los problemas que excedían de su fuero. La fe era un apoyo y un límite. Límite, apoyo, porque sólo lo que limita sostiene, como pensaron Kant y Stendhal. El sentimiento era libre pero podía perderse en desviaciones horizontales. La atracción de un ideal, verticaliza su dirección. El sentimiento se libera de la gravitación carnal, por aquella elevación que le da una sublime dignidad humana. Siendo intensa la sentimentalidad medioeval, no fué desenfrenada y ciega como la del romanticismo. No hubo en la Edad Media ni romanticismo en la inteligencia, ni romanticismo en el sentimiento.

La voluntad que se manifiesta, principalmente, en el poder y en la riqueza, tenía controles éticos; el poder y la riqueza no eran valores en sí. La voluntad humana en su persecusión debería buscar la realización de ideales superiores. Eran medios para fines más altos. La inspiración ética impidió, respecto de ellos, lo que Hoefding llamaría substitución de motivos. El poder y la fuerza, como simples medios, en lo subjetivo, no serían las fuentes de lo que Spinoza hubo de llamar la servidumbre humana. A su vez, en la sociedad, el poder y

la riqueza no serán elementos absolutos. La autoridad del Estado tenía un fundamento ético y normas éticas. Como esas normas debían estar grabadas por el sentimiento religioso en los jefes y en la masa, había un doble control efectivo: uno interno, en la conciencia de los dirigentes, y otro externo, en la opinión de los dirigidos. El trabajo y la riqueza estaban permeados de sentido ético. La caridad vivía en instituciones que florecían y se multiplicaban. El trabajo tenía un sentido espiritual, que se refleja en las corporaciones; institutos de cooperación y de normas económicas, y, al mismo tiempo, sociedades religiosas. No debemos ver las corporaciones en su decadencia, cuando les falta el ambiente de libertad municipal y de fe religiosa, en el clima que crearon la monarquía absoluta, la Reforma y el Renacimiento.

El mundo moderno es el mundo de las tres erres, como lo llamara Santayana, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución. Está dominado por la R suprema, la rebeldía de las fuerzas vitales. Romper barreras, destruir normas, aniquilar instituciones, tal es el sentido de la rebeldía vital. Es curioso observar que, mientras se creía en la teoría geocéntrica, había una metafísica teocéntrica y el mundo intelectual y el mundo moral giraban alrededor de lo invisible; y, cuando Copérnico y Bruno destruyen la cosmología geocéntrica, dándonos, el primero, una cosmología heliocéntrica y, el segundo, una acéntrica, por la concepción del universo sin límites, aparece, entonces, una metafísica y una ética esencialmente geocéntricas y homocéntricas.

Tal fue la orientación espiritual del humanismo, que

acabará por deshumanizar al hombre. Este proceso es largo.

La rebeldía vital pretenderá destruir la universalidad y la libertad de la Iglesia y aniquilar su existencia. Grandes sectores de la humanidad se escapan a la influencia directa de la Iglesia. Decimos directa, porque la Iglesia ha tenido siempre una enorme influencia indirecta en los países protestantes. El Cristo objetivo se manifiesta en la unidad de la Fe. La Fe será atacada o extinguida en muchas almas. El Cristo objetivo, por su moral y sus instituciones, era el límite del poder material. Este poder reclamará una autonomía sin taxativas. Maquiavelo expresó semejante tendencia cuando dijo que el Estado es fuerza; y Hegel, siglos más tarde, dirá: el Estado es lo absoluto y es Dios. El Cristo objetivo puso una orientación y un límite espiritual a las fuerzas económicas. He aquí que las fuerzas económicas se rebelan reclamando leyes propias. Hobbes erige el principio de la utilidad. Adam Smith proclama el libre juego de esas fuerzas. *Laissez faire y laissez passer*, será el lema de los siglos XVIII y XIX. El mundo político reclamará un valor absoluto y también lo reclamará el mundo económico. El hombre cree haber conseguido la libertad y se encuentra por doquiera con la servidumbre. La razón se libera de las justas limitaciones de la Fe, pero se hace esclava de la pasión y del instinto. El hombre no tiene ya los límites de una Iglesia universal de sanciones morales o institucionales, pero caerá, en lo eclesiástico y en lo político, bajo la acción del Estado armipotente, del Leviathan de Hobbes. El hombre económico, que se movía en el marco humano de las corporaciones, se libera de ellas; pero, creado el

mecanismo y el capitalismo, llega a ser, como la máquina — y aún menos que la máquina — una mercancía cotizable. Es verdad que la libertad existe para las minorías políticas dirigentes y para las minorías económicas privilegiadas, pero sólo libertad en el sentido de exención de fuerza exterior, no libertad moral; y para el pueblo convertido en masa existirá, no solamente esclavitud moral, sino esclavitud política y, además, clara esclavitud económica. He aquí la liberación renacentista y la liberación de la Reforma.

Se dirá: no hay que ver incompleto este proceso de liberación vital. Este proceso va por grados: primero, conquista la libertad religiosa; después, la libertad intelectual. En la tercera etapa, la Revolución traerá la libertad política. Una nueva revolución traerá la libertad económica.

Veamos, con cierto sentido de profundidad, este mentido proceso liberatorio. La Reforma no trajo la libertad religiosa, sino la servidumbre religiosa respecto del Estado, y, después, el caos o la anarquía religiosa. El naturalismo renacentista no trajo la libertad espiritual, sino la anarquía mental y la desorientación filosófica. La Revolución de la clase media a fines del siglo XVIII proclama la libertad política. Lo que había de sensato y de racional en ese movimiento suponía la restauración de los derechos individuales de la filosofía cristiana y de las libertades medievales. Lo original de la revolución rusioniana no está ahí; estriba en el valor absoluto conferido a la libertad individual y la substitución del poder absoluto de la voluntad del Rey por la voluntad colectiva o seudo mayoritaria, también absoluta. La tiranía del monarca es reemplazada por la voluntad omnimoda

de las asambleas, de los comités y de la burocracia. Sucedió algo peor en la supuesta atomización del poder y de la soberanía. A nombre de la libertad política se dejó libre el juego a las fuerzas económicas y éstas dominarán al Estado y se formará una plutocracia o una casta privilegiada; como la casta de la sangre, creándose una esclavitud industrial pavorosa. Se dirá que la libertad es integral y que se va adquiriendo por grados. El error de Lutero fué limitarse a la libertad religiosa, aceptando el absolutismo político. El error de Voltaire fué reclamar sólo la libertad intelectual y enaltecer el despotismo ilustrado. El error de la revolución, de Rousseau y Robespierre fué proclamar sólo la libertad política y no realizar la libertad y la igualdad económicas. Pero Marx vendrá a completar el ciclo liberatorio. Suprimida la propiedad, monopolizado el capital por el Estado, vendrá la igualdad económica y, con ella, la verdadera libertad política.

Veamos la realidad. Ante el intento imposible de la igualdad económica, no solamente queda suprimida toda libertad política, sino extingue toda libertad intelectual y toda libertad religiosa. El socialismo que conduce al Estado totalitario tiene una religión homocéntrica, incompatible con todos los credos; una ideología homocéntrica, incompatible con todas las filosofías, y una economía monopolizadora, inconciliable con el esfuerzo y la creación individual. El socialismo es el Estado servil de que habla Hilario Belloc. Las fuerzas económicas pierden toda autonomía y no son dirigidas por técnicos, sino por burócratas. El socialismo es la negación absoluta de la libertad. No se realiza tampoco la igualdad económica, ni puede realizarse, porque el Es-

tado tiene que estar dirigido por una minoría política; y esa minoría política reclamará para sí todos los privilegios económicos, sin tener siquiera el título de creadora en el orden económico. La reforma política de Rousseau consolidó el reinado de Mammon; la reforma económica de Marx lo reemplazará por el de Wotan. El jacobinismo condujo a la plutocracia; el materialismo histórico conducirá a la oclocracia. El capitalismo, destruyendo los valores morales y religiosos, hizo, no solamente al proletariado sino a las clases dirigentes, esclavos de la máquina y de la producción. El socialismo, aunque intente imitar al capitalismo, creando al principio fuentes de riqueza, al matar la única energía creadora, la iniciativa individual, no hará otra cosa que destruir las fuerzas económicas o consumir las existentes. La rebeldía, que es negación, no crea nada, ni en el orden intelectual, ni en el orden de la libertad política, ni en el orden de la justicia social. La rebeldía es sólo el caos en lo intelectual, en lo político y en lo económico.

Presenciamos hoy la culminación de esas rebeliones vitales. Aparece el hombre-masa de Ortega y Gasset, el hombre panúrgico, que es capaz de destruir en instantes el edificio levantado, penosamente, por el Espíritu en dos mil años de cultura. Ese hombre-masa es el bárbaro vertical de Rathenau, que no se encuentra, como el bárbaro de los siglos IV y V, en los confines del Imperio, sino en la subestructura de esta sociedad, a quien quitó la libertad el absolutismo político que trajo la Reforma y a quien sometió a la servidumbre económica el absolutismo capitalista que trajo la Revolución. Y aquel bárbaro sentirá bullir su vida, sus energías y sus impulsos ciegos; y se creará, en su nombre, las autocracias de

minorías no seleccionadas por el valor intelectual o por la misma habilidad económica, sino por el criterio de la habilidad política, el talento de manejar a las multitudes y de dominar las asambleas populares. Inútil invocar la técnica de las ideas o la técnica de la producción. La habilidad suprema de los nuevos conductores consistirá en su utilización de los instintos, de las pasiones y de los complejos colectivos. A través de esas minorías, causa y efecto, motor y exponente de las masas, impondrán éstas su odio a toda superioridad, su furor igualitario, su envidia destructora, sus impulsos enemigos de toda genuina grandeza. El entusiasmo religioso produjo movimientos creadores en las masas medioevales. La emoción estética elevó el alma de sus muchedumbres. El ritmo litúrgico las hizo vibrar al unísono de los selectos y de los santos, creando una milagrosa comunidad espiritual. Las masas actuales no sienten esas emociones o movimientos creadores colectivos. Movidas sólo por intereses económicos o por pasiones políticas, no conocen más que la emoción del odio destructor, la torva envidia o la ciega pasión niveladora.

Hay algo más grave. Un mundo de metafísica geocéntrica, homocéntrica o humanista, en que se substituyó el concepto profundo de la Cristiandad por el concepto superficial de la humanidad, está destinado a la guerra perenne y a las luchas aniquiladoras. La humanidad, que ha perdido el vínculo de unidad profunda de un Cristo real, presente entre nosotros, activo y fecundo, se ha dividido en naciones y en Estados con intereses incomprensibles y oposiciones insalvables. A las rebeliones individuales contra el Cristo de la Fe corresponderá una rebelión contra el concepto del Cristo hu-

manidad o de la Cristiandad. Los Estados son valores absolutos. Los Estados europeos han vivido las doctrinas de Maquiavelo, Hobbes y Hegel. La Iglesia limitó la guerra en la Edad Media por las treguas de Dios; y fue el Papado una institución de arbitramento moral. Aun después del Renacimiento y de la Reforma, del seno mismo de la Iglesia saldrán las normas de la convivencia internacional, cuando formulan los principios del Derecho de Gentes los teólogos católicos Victoria, Suárez y Ayala. Espíritus religiosos, como Grocio, y almas con sentido de la universalidad, como Leibnitz y sus discípulos, darán un sentido ético al Derecho Internacional. En el siglo XVIII se ajustarán las guerras a sus leyes, como se intentará aplicar estrictamente los principios de la estrategia, según la interesante observación de Ferrero. Era como una continuidad de la disciplina mantenida por los reflejos de la espiritualidad medioeval. La rebeldía vital del siglo XIX no se ha detenido siquiera en esta última barrera. Sobre los intereses transitorios de un equilibrio inestable y el hipócrita respeto a principios humanitarios, fuése preparando la verdadera causa espiritual de la Guerra mundial, o sea, el vitalismo, que fué acumulando los impulsos subyacentes que deberían, forzosamente, estallar algún día. Ciertamente que no han sido factores económicos los que determinaron el gran conflicto; y éste pudo evitarse si hubiera existido una visión profunda de los intereses económicos de los países en lucha. Los factores efectivos fueron fuerzas vitales, aspiraciones de poder, sueños de expansión y de predominio, orgullo nacional, hegemonía racial, en síntesis, máximas expresiones del vitalismo destructor. Después de cuatro años de lucha aniquiladora, en que pare-

ce que iba a consumirse la obra íntegra de la civilización, la humanidad comprende que debe volver a crearse un sustituto de la antigua Cristiandad. Surge, así, la Sociedad de las Naciones. Pero, ¿cómo mantenerla y darle eficiencia sobre simples bases de aceptación intelectual. de convivencia utilitaria o de efímero equilibrio, sin crear una profunda mentalidad ética, respecto de la nueva estructura humana en todos los Estados? La organización humana medioeval tenía un fundamento ético y no hay un fundamento ético sin una base religiosa. Cristo podía presidir la Europa medioeval; sólo Cristo puede presidir una organización internacional. La comunidad internacional no puede vivir si no existe un nuevo clima ético y religioso en toda la humanidad, si no goza de una honda, sincera y generosa cooperación espiritual. Imposible conseguirlas en las democracias utilitarias o en los estados vitalistas. Las primeras son siervas de Mamón; los segundos, son adoradores de Wotan. La comunidad internacional, la nueva Cristiandad supone el exclusivo reinado de Cristo.

Valery, estudiando el fenómeno europeo, nos ha pintado la crisis del espíritu. Esa crisis es, no sólo; como lo cree el pensador francés, un fenómeno de incompreensión intelectual, de desorientación racionalista, de falta de claridad cartesiana. Esa crisis no se repararía por una simple restauración del orden y del método de la razón razonante y de la razón euclidiana, impotentes ante las turbias exigencias de la vida. Esa crisis es más honda, se refiere a las mismas bases éticas de la humanidad. Esa crisis es, sobre todo, moral. El Espíritu no sólo es inteligencia; es, sobre todo, moralidad, caridad. La inteligencia no se ha debilitado ni se ha dis-

minuido. La inteligencia en el mundo moderno ha dado todo lo que podía dar; jamás su riqueza de conocimientos y su dominación sobre la naturaleza han sido más grandes. Los siglos XIX y XX representan la máxima epopeya de la inteligencia humana sobre la naturaleza. Y, sin embargo, el hombre que domina a la naturaleza no es libre espiritualmente; es esclavo del mismo poder mecánico, que no sabrá emplear para elevarse o para amar creando, así, una humanidad mejor y más feliz. Y es que el hombre ha perdido el sentido de las realidades superiores, que sólo pueden mantenerse por la presencia de Cristo, única encarnación del Espíritu. La humanidad, en un proceso de parciales negaciones de Cristo, se ha alejado de su centro de gravedad moral, se ha alejado de la luz, se ha desviado del camino, de la verdad y de la vida. No cabe un orden físico sin una inteligencia ordenadora. No cabe orden profundo en la inteligencia sin una dirección moral y sin la fuerza animadora del amor. Hay hondas vinculaciones en los tres mundos de Pascal: la extensión, la inteligencia y la caridad. La caridad pone orden y elevación en la inteligencia; la inteligencia pone orden y nobleza en el mundo material. La inteligencia ha dominado las fuerzas físicas; pero, al romper sus lazos con un mundo superior, ha negado el Espíritu y la fuente misma de su fecundidad creadora y ordenadora. La inteligencia está destinada a servir o los dictados del Espíritu o las rebeldías de la Vida. La inteligencia es creadora, pero no sabe como van a ser utilizadas sus creaciones. El novelista Wells decía que la lucha moderna es la lucha entre Vichnú y Siva; el dios conservador y el dios destructor, y que la redención se halla en Brahma, que es el único dios creador. Wells no

vió la tragedia de Brahma, cuyas invenciones, o serán acaparadas por Vichnú o serán utilizadas por Siva. Brahma no pondrá fin a la trágica lucha; su actividad constructiva indiferente, servirá para alimentarla y perpetuarla. Y es que el principio supremo no es la inteligencia inventora en el mundo físico, sino el Espíritu. Cristo debe inspirar y orientar a la actividad de invención o de dominio de la naturaleza. El Espíritu ordena a la vida, pero la Vida se rebela contra el Espíritu. La inteligencia, sirviendo a la Vida, conspirará contra el Espíritu. ¿No es este el trágico destino de la inteligencia moderna?

La crisis actual no podrá salvarse por racionalizaciones económicas, ni por efimeros equilibrios vitales. La crisis espiritual exigirá un remedio espiritual. El reinado del Espíritu exige la vuelta al Cristo objetivo.

Los males de la época han sido vistos, con profunda claridad, por los pensadores modernos Spengler y Keyserling.

Spengler ha descrito el triste proceso de la civilización que llama fáustica en *La Decadencia de Occidente*, *El Hombre y la Técnica y Años de Decisión*. Tiene la visión exacta de las fuerzas puramente vitales, sometidas al ciclo fatal de primavera, estío, otoño e invierno. Señala en el mundo moderno los mismos síntomas de decadencia del Imperio romano: el mecanismo, el sentido multitudinario, la demagogia socialista; pero no ha querido ver la causa del mal. Discípulo de Nietzsche y de Goethe, todo lo contempla desde el signo de la vida. Nosotros creemos, como Spengler, que el predominio vitalista concluirá con esta civilización; mas no pensamos que no haya un vínculo común entre la cultura amenaza-

da de muerte y la que venga después. Ese vínculo será el mismo germen de la civilización futura: Cristo y su Iglesia. Habrá una nueva Edad Media, como dice Berdiaeff. Así como el Cristianismo fue el vínculo entre la civilización pagana y la actual, así el Cristianismo será la fuerza que conserve para la futura civilización lo que tuvo de valioso y creador la civilización fáustica devorada por rebeldías vitales.

Keyserling ha descrito también la crisis actual en su jugoso ensayo *La Rebelión de las fuerzas telúricas*. La expresión no es exacta, porque la rebeldía no se halla en las fuerzas cósmicas, sino en las fuerzas vitales de la humanidad. Las fuerzas telúricas son empleadas y dirigidas a nuestro antojo por la inteligencia humana. La orientación destructora no está en su naturaleza, sino en la dirección o utilización que les dan los impulsos humanos. Es reveladora, sin embargo, esta substitución de nombres en la concepción equívoca de Keyserling. Adorador de la vida bajo la apariencia del Espíritu, no se ha atrevido a imputar a la vida las fuerzas de desintegración y de muerte. Keyserling no es pesimista como Spengler; soñará en una era del Espíritu Santo, que advendría sin la necesidad de la liquidación apocalíptica. Para Keyserling, como para Dostoyevski, hay que unir el Espíritu y la vida. Esa unión es posible, según el filósofo de Darmstadt, suscitando no sé qué misteriosas fuerzas vitales, cuyo secreto cree haber descubierto en las filosofías del Oriente. Keyserling y Dostoyevski, viendo el mal presente y las fuerzas destructoras y aniquiladoras, sueñan en una palíngenesia conseguida por el hombre en su evolución, suscitando reacciones espirituales, que no pueden ser eficaces

si prescindimos de la idea de Dios y del mensaje de Cristo. Keyserling y Dostoyevski sueñan con una nueva tierra y un nuevo cielo; pero estos no pueden aparecer sino al fin del mundo y realizada la obra de la justicia divina. Según el Apocalipsis de San Juan, interpretado por los exégetas medievales, la nueva tierra y el nuevo cielo sólo vendrán después de la cosecha, y no como continuación de la lucha presente, mientras dure el combate entre las tinieblas y la luz. Nuestra esperanza no estriba en alcanzar ahora el triunfo, sino, simplemente, en la conciencia de que luchamos por la buena causa. Sólo al final de los tiempos se realizará el triunfo definitivo del Espíritu sobre la vida. Oigamos estas palabras de Santo Tomás de Aquino: "Una vez concluido el juicio último, la naturaleza humana será enteramente fijada en su término. Y puesto que todas las cosas corporales son en alguna manera hechas para el hombre, es conveniente que en este momento también el estado de toda la creación material sea cambiado a fin de ser adaptado al estado de los hombres de entonces. El movimiento del cielo cesará y toda generación y corrupción en los elementos, pero la substancia de las cosas continuará apoyada en la inmovilidad de la bondad divina. Dios ha creado las cosas para que ellas existan; en consecuencia, el ser de las cosas que tienen aptitud para durar hasta el fin, durará sin fin, supliendo Dios por su poder todo lo que les hace falta a su pobreza". Y agrega Santo Tomás: "en la carne de Cristo, en el cuerpo de los santos, aparecerán manifestaciones de la divina majestad" (Mersch, ob. cit., tomo II, pg. 232).

El pensamiento moderno con Spengler, Keyserling y Dostoyevski pasará, de la desolación absoluta, a la em-

briaguez absoluta del sueño milenario. La filosofía cristiana verá la realidad del mal y sus terribles consecuencias, pero no perderá la esperanza de la fuerza efectiva de los principios de bien, mientras duren los tiempos, y sólo pondrá el triunfo final, los nuevos cielos y la nueva tierra, después del segundo advenimiento de Cristo.

Mientras se desenvuelven los siglos y se suceden los días y los meses y los años y continúa el movimiento de los astros, seguirá la lucha entre el bien y el mal, el duelo trágico entre el Cristo objetivo y su Iglesia y el espíritu de las tinieblas. La obra negadora arrollará civilizaciones. Desaparecerán los imperios y las patrias, pero perdurará el mensaje de Cristo y se mantendrá la Iglesia. Macaulay, era un historiador y un poeta; por lo primero, tenía la visión panorámica de la vida de la humanidad; por lo segundo, como una anticipación del porvenir. El dijo estas palabras, respecto de la Iglesia Romana:

No vemos ningún signo que indique que se aproxima el término de su largo dominio. Ella vió el comienzo de todos los Gobiernos y de todos los establecimientos eclesiásticos que ahora existen en el mundo y no sentimos ninguna seguridad de que Ella no está destinada a ver el fin de todos ellos. Era grande y respetada antes de que los sajones pusieran pié en Gran Bretaña y antes de que los francos pasaran el Rhin, cuando todavía la elocuencia griega florecía en Antioquía y cuando ídolos eran adorados en el templo de la Meca. Y ella puede todavía existir con vigor no disminuído cuando algún viajero de Nueva Zelandia, en medio de una vasta soledad, se detenga sobre un arco roto del Puente de

Londres para tomar el boceto de las ruinas de San Pablo.

Macaulay: "Critical and Historical Essays". — Tomo II. Pg. 39.

NOTA.—La oposición entre vida y Espíritu, de que trata este capítulo, corresponde al contraste que ya destacó Kempis, en forma admirable, en el Capítulo "De los diversos movimientos de la naturaleza y de la Gracia".

CAPITULO XIII

DESOLACION

La negación de Cristo ha ido desencadenando las fuerzas vitales, produciendo la lucha, el desconcierto y el caos. Fuerzas rebeldes irrumpen hacia arriba rompiendo jerarquías y estructuras. El orden perece y, con él, peligra la civilización. Cuando los elementos desordenes no atacan la estructura del Estado, impelen a los pueblos a la guerra y al exterminio. Tal es el espectáculo crepuscular que nos pintan los observadores del mundo actual.

Semejante situación objetiva ha sido precedida por una larga angustia y desazón en el espíritu de la humanidad. La ausencia de Jesús, que es la luz del mundo, ha producido la noche en las almas. Torbellinos de tinieblas han envuelto el espíritu humano.

Extinguida la fe cristiana y apagadas las voces del Evangelio, el espíritu humano, tocando la región sombría de la desolación, ha repetido los versículos del Eclesiastés, sin la esperanza en Jehová, y ha hecho suyas las palabras de Job, sin la resignación en la voluntad de Dios. Ciega y desesperanzada, el alma moderna de-

safiará el misterio, como Leconte en el Soneto a los Muertos, o se lanzará intrépida a "la sombra preñada de puñales", de que habla Gonzáles Prada. La musa enloquecida, despechada y soberbia, cantará el mal. Leconte de Lisle, en estrofas sonoras, celebrará a Caín, enemigo de Dios; y Carducci entonará su Oda a Satán. El mal del siglo será, en algunos, postura romántica y gesto literario; en otros, desolación sincera; filosofía pesimista en Schopenhauer y de Hartmann: ironía en Heine; amargura infinita en Leopardi.

Questa mia dolorosa e nuda

Volentier con la norte avrei cangiato.

Leopardi expresará, en síntesis suprema, la desolación contemporánea ante la "infinita vanita dil tutto".

La idea del progreso continuo y espontáneo, que expuso Condorcet reflejando el pensamiento del iluminismo del siglo XVIII, será sometida a un severo análisis por el sombrío dean Inge. La moralidad espontánea y mecánica de Spencer se ha trocado en una pavorosa regresión al mal; y su mentido altruismo no corona la evolución que desintegra naciones y pueblos.

La literatura moderna revela en sus personajes, signos de degeneración. No se desprende una sensación de luz y de esperanza del mundo que crean Ibsen y Dostoyevski. El mal parece triunfar definitivamente sobre el bien.

Busquemos la huella de esa mortal desolación en la literatura de América. Ante el misterio insondable del destino del hombre, de la existencia del mal, lejos del mensaje de Jesús, Rafael Pombo, en su juventud, lan-

za un grito de desesperación y de amargura, que hizo bien en llamar *Hora de tinieblas*.

Rafael Núñez formula su "Que sais-je?":

No sé lo que deseo, lo que busco;
a veces con la luz misma me ofusco;
a veces en tinieblas veo mejor;
a veces el reposo me fatiga;
cuando me muevo, a veces se mitiga
de mi sangre el hervor.

¡Oh confusión! ¡Oh caos! ¡Quién pudiera,
del sol de la verdad la lumbre austera
y pura, en este limbo hacer brillar!
De lo cierto y lo incierto, ¡quién un día,
y del bien y del mal conseguiría
los límites fijar!

El propio Núñez asemejará su espíritu al Mar Muerto:

Ni al bien, ni al mal doy en mi ser sustento;
y ni aún el vendaval de las pasiones
turba este inexorable abatimiento.

Voces más próximas a nosotros, pero alejadas, también, del mensaje de Jesús, nos traen el eco de esta misma desolación. José Asunción Silva, es el poeta del alma contemporánea, desamparada de la Fe, huérfana de luz y falta de esperanza. Silva vivió, sin embargo, perseguido por el misterio, acompañado por la esfinge. Su poesía dolorosa es una perenne interrogación. Recordemos *Crisálidas*:

Y pensé, si al dejar su cárcel triste
la mariposa alada,
la luz encuentra y el espacio inmenso
y las campestres auras;
al dejar la prisión que las encierra,
¿qué encontrarán las almas?

El poeta no ve sobre la tierra sino angustia y desengaño. Mientras se balancea el nieto en el regazo de la abuela, cruza por el espíritu de ésta el misterio que guardarán los días ignorados. Todo en la poesía de Silva respira melancolía. La noche dulce, armoniosa y serena le arrancará esta sublime interrogación:

Estrellas, luces pensativas;
estrellas, pupilas inciertas,
¿por qué os calláis, si estáis vivas?
¿por qué alumbráis, si estáis muertas?

No le contestaron, despiadadas, las estrellas lejanas, y entonces se volvió a la tierra y le interrogó por el destino y por el fin de la vida; la Madre Tierra, impasible y muda, no le contestó nada. ¿Por qué no dirigió Silva sus anhelosas interrogaciones a Jesús? La crítica negativa había desvanecido en él la imagen del Salvador. Una presuntuosa filosofía lo había reducido a una sombra. Las palabras de Jesús no eran para Silva un mensaje vivo y eterno, sino el eco de voces lejanas que se confundían con las de otros hombres distantes. Preguntar a Jesús habría sido como interrogar a los muertos. Silva nos dijo alguna vez del diálogo confuso de las tumbas y de los cielos, pero no quiso penetrar en el misterio

de ese diálogo. Las páginas de Silva revelan que su alma era una enorme cavidad vacía; inmenso hueco que exigía, para ser llenado, una inmensa fe y un inmenso amor. La fe y el amor estaban cerca; vivían en el Jesús que conoció su infancia, que consoló a sus antepasados y que adoraba la emoción noble y pura del pueblo de América. Pero Jesús había muerto en su alma; Nietzsche le señaló en la Vida Láctea el cadáver de Dios. Silva no reemplazó a Cristo por el falso culto de la vida; y se encontró sin Espíritu y sin vida, ansiando sólo la muerte. ¿Soñó, acaso, como el héroe del inmortal poema *Don Juan de Covadonga*, con la paz en el claustro?

Ansiando la quietud de los que fueron,
por la primera vez se humedecieron
los ojos de don Juan de Covadonga.

Silva tenía que ansiar la muerte; no encontró la plenitud y la paz en el Espíritu; y era demasiado fino, demasiado profundo para satisfacerse en los goces efímeros de la vida.

Su *Lázaro* nos da la clave de su destino. El hermano de Marta y de María, resucita y llora de contento. Y, sin embargo:

Cuatro lunas más tarde, entre las sombras
del crepúsculo oscuro, en el silencio
del lugar y la hora entre las tumbas
de antiguo cementerio,
Lázaro estaba sollozando a solas
y envidiando a los muertos.

Como su Lázaro, Silva envidió a los muertos y buscó las sombras eternas. La muerte le ha revelado ya el gran secreto.

Desamparados del amor a Jesús, de la fe en su palabra y en sus divinas promesas, los hombres buscan la felicidad en la estéril agitación en que reinan el egoísmo y el mal, o tocan, ansiosos, las puertas de la muerte.

CAPITULO XIV

JESUS, LUZ DEL MUNDO

Las tinieblas son creadas por el espíritu de negación. La fe arroja su luz sobre la vida. Todo vibra y todo esplende en la naturaleza. Todo canta en el fondo de nuestra alma. Vuelto Jesús, las cosas adquieren significación y relieve; todas nos dicen su mensaje amorosamente. La noche se ilumina, nos habla su silencio y nos penetra su perfume. La luz no es extinguida por las sombras, como lo vió Gutiérrez Nájera. Perseguida en la tierra por las "tenebrosas mareas que suben de los antros", se refugia en el cielo, encendiendo las estrellas. La noche pondrá silencio a la tentación y al ruido del mundo. En aquel silencio hablará el alma con Jesús:

Pero la noche avanza,
y todo en paz dormita.

La onda, el follaje, el canto... La esperanza,
sola, en voz baja, su oración recita.

(Rafael Núñez.)

La luz meridiana nos ofusca y nos obliga a dirigir los ojos a la tierra; y, junto con los ojos, a ella van nuestros anhelos y nuestros amores. Vestidas de un encanto que no es suyo, las cosas nos atraen y nos aprisionan. Cae la tarde; la luz tenue y dulce pone en el paisaje un velo de melancolía; pero, al mismo tiempo, el cielo se colora. La blanca luz que ciega pasó ya. Oro y púrpura avanzan del confín del horizonte hacia el cenit. Nuestros ojos se vuelven a la altura; el dulce esplendor crepuscular en el cielo visible nos evoca las realidades invisibles; el brillo de las estrellas anuncia la llegada de la noche. La paz se ahonda. El silencio crece. La noche nos trae el mensaje de Dios:

.....Feliz el que consulta
oráculos más altos que su duelo;
es la vejez viajera de la noche;
y al paso que la tierra se le oculta
ábrese amigo a su mirada el cielo.

(Rafael Pombo).

La noche es sólo sombras en la tierra. Es luz en el cielo y es fuego en las almas. ¡Noche de Pascal! ¡Noche de fuego, de alegría y de lágrimas! Y la noche anunciará a la aurora. Auroral fué la fe de Nervo cuando, abandonado del espíritu, no encontró tampoco el consuelo en la carne y en la vida. Sus preguntas angustiosas las dirigió a Jesús; invocó su nombre; buscó su refugio en la llaga del costado y Cristo se le reveló sufriendo por la humanidad. Entonces se hizo la luz, "Amanece", exclamó el poeta:

Señor, yo te bendigo, porque tengo esperanza;
muy pronto mis tinieblas se enjorarán de luz...
Hay un presentimiento de sol en lontananza;
¡me punzan mucho menos los clavos de mi cruz!

.....
Mas hoy, Señor, me humillo, y en sus crisoles fra-
gua
una fe de diamante mi excelsa voluntad.
La arena me dió flores, la roca me dió agua,
me dió el simún frescura, y el tiempo eternidad.

Jesús se revela a Nervo como luz. Así también se
reveló a Newman. A esa luz dirigió la plegaria inmor-
tal:

Guíame entre el horror que me circunda,
¡Oh benéfica luz!
Lejos mi hogar, la oscuridad profunda;
Guía, guíame tú.
Mis pasos guarda; espléndidas escenas
No ambiciono.
A mi anhelo basta apenas
Mover el pie por senda de virtud.
No siempre anduve así; yo no pedía
Que me guíases tú.
Tomar gustaba y discernir la vía:
Mas hoy, guíame tú.
El camino bendito que tú enseñas
Alumbrarás aún.
Por fangales, torrentes, bosques, breñas,
Guía, guíame tú.
Hasta que el ángel que seguí yo un día

Y huyó después,
De nuevo me sonríe
Disipada la noche, el cielo azul.

(Traducción de M. A. Caro)

Otras veces no es un toque de luz el que revela a Cristo, sino una herida de amor, como a Verlaine:

O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour
Et la blessure est encore vibrante,
O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour.

Luz y amor es lo que falta al alma moderna. Luz, porque no quiere ver, y amor, porque su capacidad emotiva ha sido fatigada por la ambición y agotada por el placer. De nuestras tinieblas y de nuestra frialdad brota el grito ansioso de luz y de amor. Los tres signos de la muerte: frío, soledad y tiniebla, son la herencia que dejamos a las futuras generaciones, apesar del falso brillo de una civilización material y de la loca y ciega agitación de una vida sin ideales. Nuestra ansia de luz y de amor, sólo puede saciarla el que es Luz y Amor. Nuestra desorientación, nuestro escepticismo, nuestra angustia, claman por Jesús. El es el Camino, la Verdad y la Vida. ¿Hallaremos el rumbo en teorías que duran apenas una generación o en utopías manchadas de violencia o de sangre? La humanidad se ha forjado doctores y profetas que hablan a sus instintos. Después de haber seguido los vientos de todas las doctrinas comienza a sentir el vacío y la oscuridad. Aquellas doctrinas, como lo previó San Pedro, han sido "fuentes sin agua y tinie-

blas agitadas por torbellinos, para los cuales está reservado el abismo de las tinieblas". ¿A quién podremos interrogar? La razón humana nos dará tantas respuestas como hombres. Entonces, exclamamos como Pedro: ¿A dónde iremos, Señor? Tú tienes las palabras de la vida eterna".

Creemos en Tí, Cristo. Nos ha tocado tu luz, nos ha herido tu amor; queremos oírte en la intimidad de nuestra conciencia mientras nuestra fe te proclama la luz del Sol. Recordamos las palabras que dijiste: "Si dos o tres se reúnen en mi nombre Yo estaré entre ellos". Impetramos tu presencia; la pide nuestro dolor; la reclama nuestra inquietud. Ven, Jesús, no con la figura radiante de la transfiguración o del día en que venciste a la muerte, porque nuestra pobre humanidad no podría resistir tu gloria. Ven, manso y humilde, con el semblante que atrajo a Tí a los niños, el ademán de perdón con que levantaste a la Magdalena, y la mirada de dolor y de dulce reproche que produjo el arrepentimiento y las lágrimas de Pedro.

Sobre el cieno de nuestra miseria, por encima de las tinieblas de nuestros errores, dominando la densa humedad que interrumpen llamas de odio y de pasión, surge la Hostia, plena de suave luz lunar. Aparece en ella tu figura humana. Mi fe te ve, mi amor te abraza, Jesús, hijo de María, esplendor del Padre, Luz del Mundo y Rey de los hombres.

APENDICE

EL RENACIMIENTO INTELECTUAL CATOLICO EN HISPANO-AMERICA

El Perú, patria de los santos de América, tierra en donde el Padre Ojeda escribió *La Cristiada*, y nació el autor de *La Vida de Cristo*, Fray Fernando Valverde; centro de altas disputas canónicas del siglo XIX. y donde el P. Gual escribió su refutación a Renán, y cuyo clero conservó la tradición de sabiduría de los tiempos coloniales en las nobles figuras de Luna Pizarro, Mateo Aguilar, Bartolomé Herrera, Roca y Boloña y Manuel Tovar, pareció sufrir un eclipse en su evolución religiosa debido a la influencia del espíritu volteriano y materialista de sus grandes figuras literarias del siglo XIX. Llegó también al Perú la ola de positivismo con su hermano el laicismo. La generación novecentista, encabezada por García Calderón, reaccionando contra esas tendencias, adoptó una actitud simpatizante respecto del Catolicismo, que había de acentuarse más tarde por la conversión del autor de este libro (1923), la de José de la Riva Agüero, figura prócer de la cultura peruana por su saber filosófico y su inmensa información histórica y literaria, y la del brillante dramaturgo, poeta y novelista, Felipe Sassone. Habían mantenido, mientras tanto, el

fuego sagrado, durante las épocas de ambiente hostil o indiferente, dos eminentes personalidades del foro peruano: el elocuente orador Carlos Arenas y Loayza y el espíritu dinámico y culto de Jorge Velaochaga. El renacer católico de la post - guerra llega al Perú. Ya en 1930, surgía una generación que, agrupada en el *Centro de la Juventud Católica*, en el de Miraflores y el de *Fides* tenía fervor eucarístico y unía la religiosidad íntima al anhelo por los estudios de filosofía y sociología cristiana y la acción social. Al mismo tiempo, se mantenía por el infatigable celo del P. Dinthillac, la Universidad Católica, que auspició a los convertidos y dió escenario a los elementos más brillantes de la nueva generación. Las mismas extremosidades de propaganda y de acción de los que, herederos del antiguo radicalismo, trataron de introducir el marxismo, contribuyó a intensificar la reacción católica. La feliz iniciativa del ilustre Arzobispo de Lima, de celebrar un Congreso Eucarístico Nacional, secundada con entusiasmo por las damas y grupos de intelectuales, vino a revelar cuán fuertes y hondas eran las reservas del sentimiento católico del país. El Congreso adquirió todos los caracteres de un inmenso triunfo. La población entera de la capital del Perú se movilizó en honor de Jesús Eucaristia. Un aliento místico sopló sobre la ciudad arrastrando a los indiferentes y tibios y produciendo numerosas y resonantes conversiones. Desde el punto de vista moral, el Congreso cerró el paréntesis que abrió el antiguo volterianismo, que acentuó el radicalismo y que quisieron prolongar el positivismo y el materialismo histórico. El triunfo del Congreso Eucarístico ha revelado que el catolicismo predomina no sólo en las multitudes y en el sexo femenino.

sino en las élites de hombres de pensamiento o de trabajo. El alma nacional peruana es esencialmente católica.

Colombia, se ha caracterizado, en América, por el acendrado catolicismo de sus intelectuales y de sus masas. La vieja lucha entre conservadores y liberales, sirvió para destacar, con todo vigor, el relieve de los intelectuales católicos. Las más altas figuras de la intelectualidad colombiana fueron de una "ortodoxia" irreprochable y contribuyeron, con sus brillantes escritos, a la defensa del catolicismo. Tales fueron José J. Ortiz, Rufino Cuervo, Miguel Antonio Caro, Carlos Holguín y Marco Fidel Suárez, autor de la magnífica oración a Jesucristo, y Hernando Holguín y Caro. En las filas liberales se produjeron las resonantes conversiones del poeta Pombo, del polígrafo I. M. Samper y del propio Rafael Núñez, salvador de la unidad de su patria. El catolicismo ha continuado dominando la inteligencia colombiana, en todas sus manifestaciones. A pesar de cierta influencia pagana, el gran poeta de *Ritos*, Guillermo Valencia, tiene del catolicismo la visión ecuménica y el sentido litúrgico. Gómez Restrepo, Joaquín Casas y el P. Félix Restrepo, continúan la obra de Caro y de Suárez.

La elocuencia sagrada, que ilustraron, con brillo excepcional, Cortés Lee, autor del hermoso libro *Homenaje a Jesucristo*, y Carrasquilla, tiene hoy cultivadores salientes. Vicente Castro Silva y Alvaro Sánchez, el aplaudido autor de *Meditaciones Eucarísticas*; Mariano Carbajal, Ricardo Nieto y Antonio Llano, mantienen la unción de la poesía religiosa.

Han dado expresión magnífica al sentimiento católico de Colombia los Congresos Eucarísticos de Bogotá

en 1910 y Medellín en 1935. Imposible sería describir la emoción religiosa y desbordante entusiasmo de la última de estas Asambleas, a la que tuve el honor de concurrir. Respondiendo a su acendrada catolicidad, Antioquía entera participó en el magno acontecimiento, al que se unieron verdaderas multitudes de peregrinos venidos de todas las diócesis de Colombia. Palpitó en el Congreso el alma nacional de ese país. La presencia de los Arzobispos de Panamá, Quito y Lima, le dió auténtico carácter internacional y trascendencia en el orden de la consolidación de la paz y fraternidad de las naciones bolivarianas. En consonancia con el prestigio literario de Colombia, el Congreso de Medellín fué, además, un espléndido torneo literario, por las bellas piezas que allí leyeron altos miembros del clero: el Arzobispo Monseñor Gonzáles y el Obispo Monseñor Luque, y las profundas disertaciones del jurista Restrepo Jaramillo y los poetas Rafael Maya y Mario Carbajal, Ricardo Nieto y Antonio Llano.

El Ecuador, patria del discutido pero enorme García Moreno, ha tenido también una brillante línea de escritores católicos, como el sabio historiador Arzobispo González Suárez, los juristas Luis F. Borja y Honorato Vásquez, y el insigne estilista y poeta Crespo Toral. Hoy dirige el movimiento de reacción católica un joven y notable historiógrafo, Gijón Caamaño.

En la Argentina, literatos como Martínez Zubiría y Manuel Gálvez y filósofos como Casares, continúan la gloriosa tradición que sostuvieron, con vigor de pensamiento y elocuencia, Goyena y el eximio orador Juan Manuel Estrada.

“En definitiva, —dice Manuel Gálvez— la literatura católica cuenta en Buenos Aires con la adhesión de los escritores menores de treinta y cinco años, entre los mejor dotados, literariamente”. (*La Argentina en nuestros libros*; pgs. 87 y 88).

La fundación del Instituto de Cultura Católica ha dado al renacimiento religioso de la juventud argentina un alto órgano de orientación e irradiación. Un apolo-gista eminente, el Padre Franceschi, autor de la *Angustia Contemporánea*, mantiene alrededor de su revista *Criterio* el fervor de un núcleo de jóvenes bien preparados para las cruzadas de la Fe.

La catolicidad argentina recibió elocuente consagración en el Congreso Eucarístico de Buenos Aires. La nación argentina, que fue uno de los primeros países en declarar su independencia y en la que se originó el movimiento que llevó la libertad a Chile, a Charcas y al Perú, ha sido la primera nación de América en el honor de la designación de su capital para sede de la magna asamblea eucarística. El pueblo argentino ha correspondido espléndidamente a este honor y a sus antecedentes de catolicidad. Multitudes inmensas participaron en las bellas ceremonias del Congreso, a las que dió realce la presencia del Gobierno argentino y la misma actitud de respeto de los elementos que podrían considerarse indiferentes u hostiles. En la memorable semana, la gran metrópoli hispano - americana quedó convertida en la capital eucarística de la Humanidad, por la presencia del Secretario de Estado, el Delegado Pontificio y las brillantes representaciones de todos los países del Mundo, y, en especial, las muy numerosas y fervientes de los pueblos de América. El éxito del Congreso de Buenos

Aires fue de una trascendencia definitiva para el catolicismo en América y ha sido factor y augurio en la brillante celebración de los 50 de Medellín y Lima.

En Bolivia dominó por muchos años el panorama político e intelectual, el gran tribuno católico Mariano Baptista. Han defendido la Fe, el historiador Luis Paz y el periodista Abel Iturralde.

En Chile, como en otras partes de América, la elocuencia fue hermana de la fe. Los modernos oradores católicos son dignos continuadores de Carlos Walker Martínez y Ramón Angel Jara. El más grande poeta chileno, Gabriela Mistral, concluye anclando en el catolicismo; y vibra una inspiración mística en las páginas de Pedro Prado.

La Universidad católica encauza un serio movimiento religioso y científico de la más alta importancia, rivalizando con la Universidad oficial. La ciencia jurídica chilena, en la que imprimió su huella el sentido ético religioso de la magna y católica figura de don Andrés Bello, se ha conservado fiel al Catolicismo. Y son católicos fervientes sus primeros cultivadores.

Idéntica cosa podía decirse de la ciencia pura. Hombres de reputación americana y aún mundial son algunos de los profesores de las Facultades de Medicina y Ciencias de la Universidad Católica de Chile.

Cabría afirmar cosa semejante respecto del movimiento histórico tan notable en Chile, en que se destacan las católicas personalidades de Crescente Errázuriz y Sotomayor Valdez.

El clero chileno, cuenta con espíritus profundamente penetrados de las inquietudes del alma contemporánea, como el Padre Larson, cuyas bellas conferencias en Lima,

así como las del Padre español Eliseo Alvarez, prepararon el éxito de la Asamblea Eucarística de Lima.

En el Uruguay, la palabra vibrante del insigne poeta Zorrilla de San Martín, patriarca del catolicismo oriental, ha tenido continuadores en el sabio jurista Seco Illa, el distinguido escritor Hugo Antuña y el notable orador Dardo Ragules. Una grande poetisa, vitalista en sus comienzos, enaltece hoy su inspiración en la fe más acendrada y pura: Juana de Ibarbourou.

El Brasil, que produjo en Nabuco convertido, un pensador y apologista a lo Pascal y a lo Joubert, ha contemplado, en los últimos tiempos, el renacer del catolicismo, que inició la sugerente figura de Jakson Figueredo, autor de *Pascal y la Inquietud Contemporánea*, y mantiene su hermano espiritual, Tristán de Athayde, el primer crítico de su patria, que ha aportado a la exposición de las doctrinas católicas su talento filosófico, su saber enciclopédico y su noble pasión de apóstol. Brasil cuenta, además, en el Padre Leonel Franca, admirable autor de *El Divorcio y La Psicología de la Fe*, a una de las más altas inteligencias de América.

En Méjico, apesar de la difícil situación creada a la Iglesia, consérvese el sentimiento religioso de las masas, y jóvenes y brillantes inteligencias siguen de cerca el renacer católico del mundo. El pensador más notable de Méjico, José Vasconcelos, se encamina, por su inspiración y sus simpatías, hacia el mensaje católico.

No debemos olvidar que tienen que perpetuarse en Méjico la orientación pedagógica religiosa y realista de los primeros misioneros, el profundo sentido místico de la primera poetisa de la América colonial, Juana Inés de la

Cruz, y el sentido reformista católico del Arzobispo Antonio de San Miguel y de su vicario Abad y Queipo

Méjico ha dado a la literatura hispana, en el siglo XIX, su más grande poeta místico en Amado Nervo.

Apesar de las influencias contrarias de todo orden, en la América tropical, el catolicismo está representado en las cumbres más altas de la ciencia o de la poesía. Debemos al eminente jurista cubano, Aramburo, una de las mejores obras sobre Filosofía del Derecho, ciencia que sólo, puede prosperar a la sombra de la concepción católica de la vida. La inspiración religiosa del más grande poeta de América en su tiempo. José María Herédia, autor de la *Oda al Santísimo Sacramento*, se mantiene en el poeta Plácido y revive en Armando Godoy, que, aunque escribe en francés, tiene que reflejar en sus versos el alma de su patria y el alma de América. Las mejores poesías de Godoy tienen una intensa vibración religiosa.

En los pensadores y escritores arrastrados por la ola del positivismo o el cientifismo, como Eugenio de Ostos y el propio Martí, cuando superan por vislumbres ocasionales o por gestos de su vida, la corriente intelectual que los domina, ello se debe al fondo no agotado de idealismo cristiano que tienen por herencia psíquica y por la tradición de sus patrias.

América Central no queda excluida en esta rápida reseña. Para figurar con honor en el renacimiento católico, le bastaría el nombre del poeta que es su gloria más legítima y, acaso, la más grande gloria literaria del Continente. Rubén Darío, el Verlaine hispano, tuvo, como su hermano francés, inspiración mística, fervor litúrgico, visión ecuménica y filial devoción a la sublime maternidad de la Iglesia.



BT
201
B42

1449586
Belaurde
El cristo de la fe y
los Cristos liter-
arios.

AUG 17 1944

1944

OCT 23 1944

Trindery
H. C. 1944

BT
201
.B42

Belaunde

16-23-44

El cristo de la fe y
~~los Cristos literarios.~~

1449586

AUG 17 1944

Bindery

Source

cat. & SL
O.K.

Acq.

AUG 17 1944

AUG 17 1944

F-10

BT201
.B42

14495